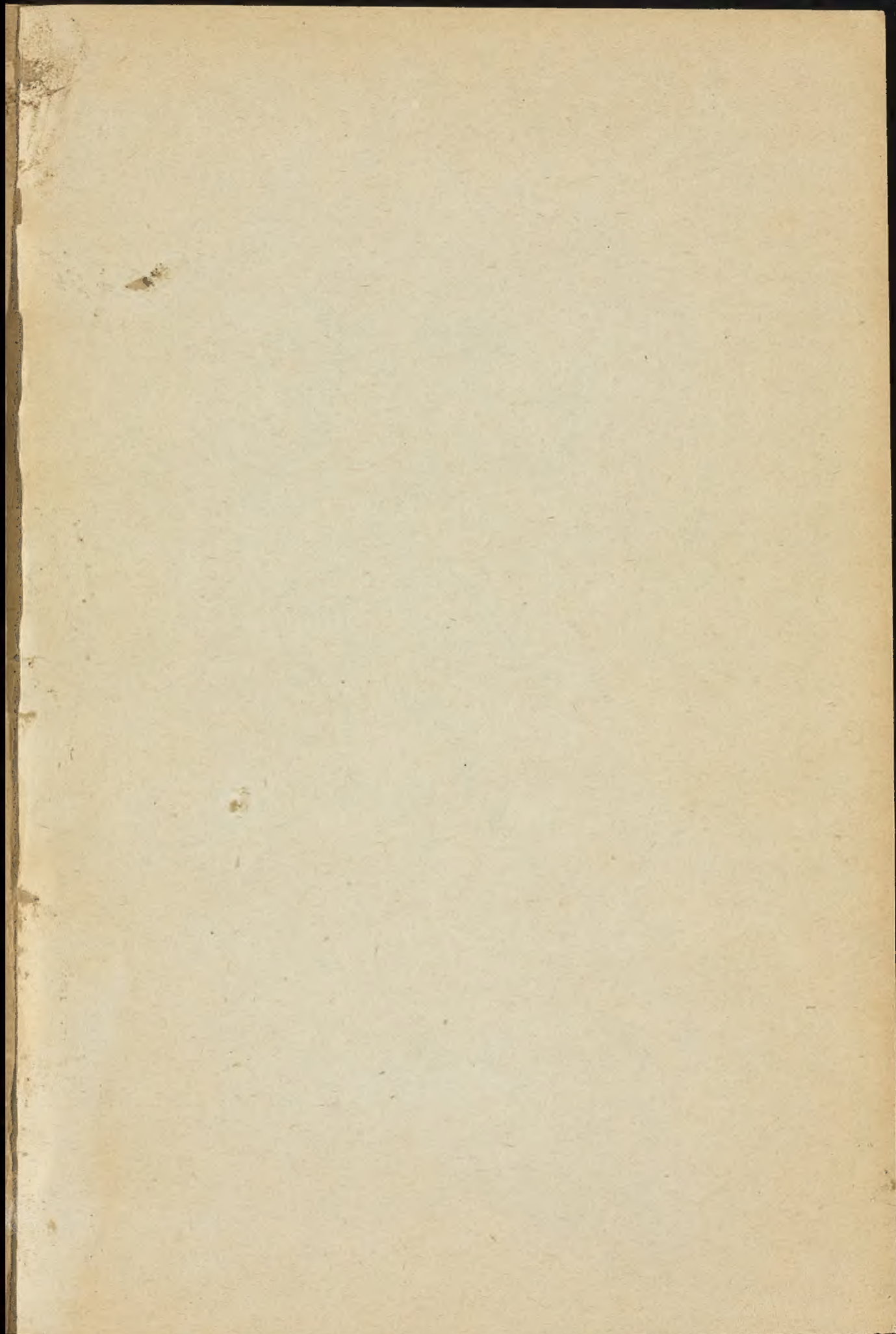


W. Arthur Jeffery

Arthur Jaffey.
Jerusalem 1946.



الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف الامام حجة الاسلام ابي حامد محمد

الغزالي الطوسي

المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية

وبليه

حذايق الفصول

في علم التوحيد والكلام لابي حسن الاشعري

يباع بمكتبة

محمود علي صبيح : دافيه محمد

ميدان الازهر مصر

مطبعة الاتحاد المصري بأول جارة الزويم بالخواريج

٢١
 ١٥
 ٢٠
 ٦٥
 ١٢٠

ام سيد احمد و مصطفى بنيت القمار بنيت الحاج
 بنيت القمار بنيت احمد بنيت احمد بنيت احمد
 بنيت احمد بنيت مصطفى بنيت احمد بنيت احمد

باب السوحيه

محمد مصطفى الدالاسي في ١٩٤٥

کتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد
ابن محمد بن محمد الغزالي الطوسي
المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية
رحمه الله تعالى

(الطبعة الثانية)

سنة ۱۳۲۷ هـ

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه

عبد الملك

(طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر)

BUTLSTAX

BP

166

G5

1909g

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اجتنبى من صفوة عباده عصاة الحق وأهل السنة * وخصهم من بين سائر الفرق
 بمزايا اللطف والمنة * وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين * وأنطق
 ألسنتهم بحجته التي تقع بها ضلال الملحدين * وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين * وظهر
 ضمائرهم من نزغات الرائعين * وعمر أقدنهم بأنوار اليقين * حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله
 على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين * واطلعوا على طريق التنفيق
 بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول
 والحق المعقول * وعرفوا أن من ظن من الحسوية وجوب الجود على التقليد واتباع
 الظواهر * ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر * وأن من تغفل من الفلاسفة وغلاة
 المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموه قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبت الضمائر *
 فبطل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط * وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط *
 بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاعتماد والاعتماد على الصراط المستقيم *
 فكلما طرأ في قصد الأمور ذميمة * وإنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر * وينكر
 مناهج البحث والنظر * أولا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر * صلى الله عليه
 وسلم * وبرهان العقل * والذي عرف به صدقه فيما أخبر * وكيف يهتدى للصواب من اقتفى
 محض العقل واقتصر * وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر * فليت شعري كيف يفزع
 إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وإن مجاله ضيق منحصر
 هيئات قد خاب على القطع والبتات وتعتز بأذيال الضلالات * من لم يجمع بتأليف الشرع
 والعقل هذا الشتات * فنال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء * ومثال القرآن الشمس
 المنتشرة الضياء * فخلق بأن يكون طالب الاهتداء * المستغنى إذا استغنى بأحد هما عن الآخر
 في عمار الأغبياء * فالعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن * مثاله المعرض لنور الشمس

مغمضاً للاجفان * فلا فرق بينه وبين العميان * فالعقل مع الشرع نور على نور *
 والملاحظ بالعين العور لا أحد هما على الخصوص متدل بمجبل غرور * وسيتضح لك أيها
 المشتوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة * انه
 لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق * فاشكر
 الله تعالى على اقتفائه آثارهم * وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم * واختلاطك بفرقتهم
 فمسالك أن تحشر يوم القيامة في زميرتهم * نسأل الله تعالى أن يصفى أسرارنا عن كدورات
 الضلال ويغمرها بنور الحقيقة وأن يخرس السنتنا عن النطق بالباطل * وينطقها بالحق
 والحكمة انه الكريم الفاضل المنه الواسع الرحمة

﴿ باب ﴾

ولنتفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب * أما اسم الكتاب
 فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة
 والمقدمات * وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردناها في هذا الكتاب

وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجعلتها مقصورة على النظر في الله تعالى فاننا اذا نظرنا في العالم
 ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في
 النبي صلى الله عليه وسلم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه
 رسول الله وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث انها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث
 انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا ننظر الا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف
 هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل وفي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذا أربعة أقطاب

(القطب الاول) - النظر في ذات الله تعالى - فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه
 ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود ولا هو مخصوص بجهة وانه مهيئ كما انه معلوم
 وانه واحد فهذه عشرة دعاوى نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) - في صفات الله تعالى - ونبين فيه انه حي عالم قادر مر به سميع بصير متكلم وان له حياة وعلم وقدرة وارادة وسعيا وبصرا وكلاما ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثا

(القطب الثالث) - في أفعال الله تعالى - وفيه سبعة دعاوى وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثة الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبیح

(القطب الرابع) - في رسل الله - وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الخسر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم أن صرف الهمّة الى ما ليس بهم وتضييع الزمان بما عنه به هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمّة من العلوم أو من الاعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع وأهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء وأخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقا ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وان لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فصره الى النار وعاقبه للبوار ثم لم يقتصر واعلى مجرد الاخبار بل استشهد واعلى صدقهم بأمر غريبة وأفعال عجيبه خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فنشاهد أحوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يعين النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري يتزع الطمأنينة عن القلب ويحسوه بالاستشعار والخوف ويهيج به البحث والافتكار ويسلب

عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التسهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت آت لا محالة وان ما
بعد الموت منطوع عن ابصار الخلق وان ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالخزم
ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فها هؤلاء مع المجائب التي أظهروها في
امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من
دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فحذرنا واحترز منه لنفسك
جهدا فانا بمجرد السماع اذارنا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخول
وبالفن في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً كيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما
فاذا أهم المهمات أن نبص عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بامكانه
أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه فن قوله ان لكم رباً كلكم حقوقاً
وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة
أن نعرف ان النار بأمر لا . وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلماً حتى يأمر وينهى
ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب اذا عصيائه
أو أطيعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح
لنا ذلك لمنا لا محالة ان كما عقلاء أن تأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحق هذه الدنيا
المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا
العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست
وكل ذلك مهم لا يحصى عنه لعاقل . قال قلت اني لست منكرا هذا الانبعاث للطلب
من نفسي ولكني لست أدري انه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أو هو
موجب الشرع إذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند
تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لا سييل بعد وقوع الانبعاث الى
الانتهاض لطلب الخلاص فتال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي
معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءت من جانب اليمين
أو من جانب اليسار وذلك من أفعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع
تضييع المهمات والاصول

﴿ التمهيد الثاني ﴾

(في أن بيان الخوض في هذا العلم وإن كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس)

(بمهم بل المهم لهم تركه)

اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق
﴿ الفرقة الأولى ﴾ آمنت بالله وصدقته رسوله واعةتقدت الحق وأضرته واشتغلت بما بعبادة وأما بصناعة فهو لا ينبغي أن يتركوا واما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحسان على تعلم هذا العلم فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو ييقن برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه يبحث وبرهان بل بمجرد قرينه ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادت بها إلى الأذعان للحق والانقياد للمصدق فهو لا مؤمنون حقا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فإنه إذا تلقت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحى عنها بما يدكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل الخلق على مر أشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط

﴿ الفرقة الثانية ﴾ طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدأ النشوا إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف أذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا إذا استقرأت تواريج الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الاعن زيادة اصرار وعناد ولا تظن أن هذا الذي ذكرناه غرض عن منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا ينخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون

براهين العقول كما لا ندرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهو لا تضر بهم العلوم - كما تضر
رياح الورد بالجمل - وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

من منع الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

﴿الفرقة الثالثة﴾ - طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بدعاء
وفطنة فتنهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلت عليهم طمأنينتهم أو
قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معالجتهم
بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما يمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد
استبعاد أو تقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم
بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان
ذلك مما يفتح عليه أبوابا أخرى من الاشكالات فان كان ذلك كما فطنا لم يقنعه الا كلام يسير على
محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع
الاشكال على الخصوص

﴿الفرقة الرابعة﴾ - طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم
قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة
والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لاني
معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التماذي والاصرار
وأكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهرها
الحق في معرض التحري والادلاء وتظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير ولا زراء فنارت
من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على
العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن
الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان
بواسطة العناد والتعصب للالهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا
عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتركز المتدين منه جهده وليترك الحق
والضعيفة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعز بالرفق واللطف في ارشاد من ضل
من هذه الامة وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مهج داعية
الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في القيامة

﴿ التمهيد الثالث ﴾

(في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم أن التبصر في هذا العلم والاشتغال به جامعة ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اوضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك . فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم . فاعلم انه قد سبق أن ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف و يمارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقهاء نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام بادبالاته كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء كان التشاغل بالفقه أهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدعاهاء فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى أقل عددا بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين * فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين * ويدل على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاويراتهم ومفاوضاتهم ولا يفرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجودك موقوف على صناعاتي وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة

أولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التنبؤ به وقد نبهنا عليه

﴿ التمهيد الرابع ﴾

(في بيان مناهج الأدلة التي استهجنها في هذا الكتاب)

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك لنظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نحتز عن الطرق المغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الأول) السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت لثاني كقولنا العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً وأنه حادث وهذا اللازم هو مطلوب بنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم والثاني قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كل أصليين (١) بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفعراً بالاضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما ومهما أقر الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى

(المنهج الثاني) أن نرتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو أصل والالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصليين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فنعلم قطعاً أن ذلك محال

(المنهج الثالث) أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال مثاله قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول الفائل أن ما لانهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم فهنا أصلان (أحدهما) قولنا

(١) هكذا في الأصل ولعل في العبارة نقصاً فليحذر

(٢) اقتصاد

ان كانت دورات الفلك لانهاية لها فقد انقضى ما لانهاية له فان الحكم يلزم و انقضاء ما لانهاية له
على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم
اقرار وانكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه أيضا
أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة
انقضاء ما لانهاية له ولكن لو أقر بالأصليين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا
بالضرورة وهو الاقرار بالاستحالة مذهب المفضي الى هذا المحال فـ هذه ثلاث مناهج في
الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول
وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم لوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج
الأصليين علم بوجه دلالة الدليل وفكر كـ الذي هو عبارة عن احضار الأصلين في الذهن
وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر فاذا عليك في درك العلم
المطلوب وظيفتان احدهما احضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا والآخر تشويقك
الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك قال من جرد
التفاتة الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر انه الفكر وقال من جرد لتفاتة الى الوظيفة
الثانية في حد النظر انه طلب علم أو غلبة ظن وقال من التفات الى الأمرين جميعا أنه الفكر
الذي يطلب به من قام به لهما أو غلبة ظن فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة
وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي
غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف
خائباً عن مقصده بعدم مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في
حد النظر دل ذلك على انك لن تحظ من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك
اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علمان هما أصـ لان يترتبان ترتيباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم
منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه
العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في أن تعبر به عن الفكر الذي
هو احضار العلمين أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث أو عن
الأمرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها فان قلت غرضي أن
أعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما اذا فـ لم أنك اذا سمعت واحداً يحدد
النظر بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به لم تسترب في اختلاف
اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والمجب من لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية ويستدل بصفة واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وان الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه واذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق ونسكل عن التحقيق . فان قلت اني لا أسترىب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضى هذه الاحوال المسامحة الواجبة التسليم . فاعلم أن الهامدرك شتى ولكن الذى نستعمله في هذا الكتاب نجهد أن لا يعدو ستة (الاول) منها الحسيات أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة ظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة قالته قال حادث ونحن لم ندع الاحداثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) العقل المحض فانا اذا قلنا العالم ما قديم مؤخر وإما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله أن تقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فأحد الاصلين قولنا ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ويجب على الخصم الاقرار به لان ما لا يسبق الحوادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسمائنا كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكراً للبديهية

(الثالث) التواتر مثاله أن نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق . فان قيل انا لا نسلم انه جاء بالمعجزة . فنقول قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة فان سلم الخصم أحد الاصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالطوع أو بالدليل وأراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبعدها النبوة وبوجود مكة وبوجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(الرابع) أن يكون الاصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فإن ما هو فرع الاصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر مثاله أن بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) السمعيات مثاله ان ادعى مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع. مهما كان مقررا بالشرع أو كان قد أثبت عليه بالدليل فاننا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) أن يكون الاصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسالماته فانه وان لم يقيم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيًا ولا عقليًا انتفعنا باتخاذ اياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار المهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوما فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الالكه فانه لا ينفع والالكه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع في حق الاصم وأما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا أن نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه ما لم يمهل مدة من يتواتر عنده ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فتقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقههاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في آحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الامع من قدر معه ذلك القياس . وأما مسالمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السمعيات فلا تنفع الا من ثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة . وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

﴿ القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى ﴾

﴿ الدعوى الاولى ﴾ وجوده تعالى تقديس برهانه . انا نقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها . وشرح ذلك بالتفصيل انا لانشكل في أصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود إما متحيز أو غير متحيز وان كل متحيز لم يكن فيه ائتلاف فتسميه جوهرًا فردا وان ائتلاف الى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما أن يستدعي وجوده جسما يقوم به ونسميه الاعراض أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض وان طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه وزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع اد كان جسما موجودا من قبل ولم يكن التنازع موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جعنا فيه أصليين فلعل الخصم ينكرهما . فنقول له في أي الاصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فنأين عرفت هذا . فنقول ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه أولى ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانهما يتوقفان على ما لا ينكشف له ما ترده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهم ما صدق عقله بالضرورية بان لكل حادث سببا فاننا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالا أو ممكنا وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن الا بما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولا يمكن لم يكن . وجوده لا نه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افترق وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح . والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا قامة دليل عليه . فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث . فنقول ان هذا

الاصل ليس بأولى في العقل بل تثبته يبرهان منظوم من أصليين آخرين هو اننا نقول اذا قلنا ان
 العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط . فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث
 وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الاصلين النزاع
 . فان قيل لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث . قلنا لأنه لا يخلو عن الحوادث
 والسكون وهما حادثان . فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلان سلم الوجود
 ولا الحدوث . قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا
 التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذلك
 من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى
 أجسام العالم نسترب في تبدل الأحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصه
 معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدا نقوله فهو فرض محال ان كان
 الخصم عاقلا بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى
 السموات وهي متحركة على الدوام وأحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال
 أزلا وأبدا والى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حارة
 لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبدا
 وان الماء ينقلب بالحرارة هواءا والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج
 امتزاجات حادثة فتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور
 الحادثة أبدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو
 عن الحوادث فهو حادث فلامعنى للاطناب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول .
 الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما الحركة فحدثها محسوس
 وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعم جوازه بالضرورة
 واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لان
 القديم لا ينعدم كما سنده كره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان أردنا سياق دليل على
 وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئا سوى الجوهر
 بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا فلا كان
 المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات
 السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزبد ها غموضا ولا يفيد ها وضوحا
 . فان قيل فمعرفة انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت . قلنا لو كنا نشتغل في هذا الكتاب

الفضول الخارج عن المقصود لا بطلان القول بالكمون والظهور في الاعراض رأسا ولكن
 بالابطال مقصودا فلا تشتغل به بل نقول الجوهر لا يتخلو عن كون الحركة فيه أو ظهورها وهما
 حادثان فقد ثبت انه لا يتخلو عن الحوادث . فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فم
 يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض . قلنا قد ذكر في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا تطول
 الكتاب بنقلها ونقضها ولا يكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين ان تجوز ذلك لا يتسع
 له عقل من لم يزل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق
 استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
 ثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
 الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيّل ان اضافة العرض الى
 المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت
 هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما
 كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض
 عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يز يد على القائم والمقوم به وهكذا
 يتسلسل و يؤدي الى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لانهاية لها فلنبعث عن
 السبب الذي لا جله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في
 كون أحد الاختصاصين زائدا على ذات المختص ودون الآخر فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال
 . . والسرفيه ان المحل وان كان لازما للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللزامين
 فرق إذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان
 الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في
 العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فاما علم الجسم والجوهر أولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز أهو أمر
 مابت أم هو أمر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة
 من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثالا لجسم زيد ذاتيا لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز
 وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثالا لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه
 دون زيد بل نعقل زيد الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ولم يلزم من تقدير عدم زيد
 بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصصه بزيد
 ذاتي له أي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته
 والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته ادليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته أعني ذات

العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالخير فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائدا بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بخيريه وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الخير به لا الجوهر عقل الخير وأما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لاثباتها هذا الإيجاز ولكن افتقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقتنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احدا الأصلين وهو أن العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنقلين مع أن الأطباء ليس في مقابلة خصم معتقد إذا جمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا يتخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم * فان قيل فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فالدليل عليه * قلنا لان العالم لو كان قديما مع أنه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادثه لأول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضى الى المحال فهو محال ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات (الاول) ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم أن يقال قد تناهى مالا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى وان ينتهى وينقضى مالا يتناهى (الثاني) ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع وتر معا وهذه الأقسام الأربعة محال فالقضى اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد إيمان أن ينقسم بمساويين أو لا ينقسم بمساويين وإما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام أو ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل أن يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وتر لانه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وتر فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وتر لانه لا يتناهى واحد فبقي وتر لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذي لا يتناهى

واحد الثالث أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم أن أحدهما أقل من الآخر ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضيف إليه لصار متساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء وبيانه أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس إذا الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لانهاية لها وهي أقل من دورات الشمس إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لانهاية لها وكذا معلوماته ومعلوماته أكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموحود المستقر الوجود وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراتها لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرية يتأتى بها الإيجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا التأتى لا ينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها أيضا سريخا خلف السابق منه الى المهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بر الأشياء هي الموجودات وهي متناهية . ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالزام فقد بان صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب . وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فلا سبب فالعالم له سبب فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا وجود السبب فاما كونه حادثا او قديما وصفاله فلم يظهر بعد فالتفتل به

الدعوى الثانية **﴿** ندعى أن لسبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لاقتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إما الى غير نهاية وهو محال وإما أن ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا

نعني بقولنا قديم الا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الاثبات موجود
ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى
أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

﴿الدعوى الثالثة﴾ ندعي أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت
قدمه استحالة عدمه وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارئ بعد استقرار
الوجود في القدم وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث انه طارئ لا من حيث
انه موجود وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفقر
تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وذلك المرجح إما فاعل بعدم القدرة
أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال أو يحال على القدرة اذا الوجود شيء ثابت
يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيأ والعدم ليس بشيأ فيستحيل أن
يكون فعلا واقعا بأثر القدرة فاما نقول فاعل العدم هل فعل شيأ قال قيل نعم كان محالا لان النفي
ليس بشيأ وان قال المعتزلي إن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة فلا يتصور
أن يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي
وجود الذات ليس شيأ فاذا ما فعل شيأ واذا صدق قولنا ما فعل شيأ صدق قولنا إنه لم يستعمل
القدرة في أثر البتة فبقى كما كان ولم يفعل شيأ وباطل أن يقال إنه يعدمه ضده لان الضد ان
فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم
ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن وباطل
أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجود
القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في
استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه فان قيل فيما ادفعني عنكم الجواهر والاعراض
قلنا أما الاعراض فبأنفسها ونعني بقولنا بأنفسها ان دواتها لا يتصور لها بقاء ويفهم المذهب
فيه بأن يفرض في الحركة فان الأكوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها
حركات الابتساح فحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام فانها ان فرض بقاؤها كانت
سكونا لا حركة ولا تمقل ذات الحركة تالم يعقل معها العدم عقيب الوجود وهذا يفهم في
الحركة بغير برهان وأما الأولون وسائر الاعراض فأنما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال
عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى فانا بينا قدمه
أولا واستقرار وجوده فيالم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيبها كما كان

من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفنى عقيب الوجود وأما الجواهر فانهما بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

﴿الدعوى الرابعة﴾ ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متخيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متخيزا لكان لا يتخلو عن الحركة في حيزها والسكون فيه وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق فان قيل يتم تنكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متخيزا قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ وانما يمنع عنه إباحة الحق اللغة وإباحة الشرع. اما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه اسمه على الحقيقة أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم أنه استعاره نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه فان صالح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول وأما حق الشرع وحوا ذلك وتحريره فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء إذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان . أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما أن يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فيستظر فان كان يومهم خطأ فيجب الاحتراز منه لان إيهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام وان لم يومهم خطأ يحكم بتحريره فكلما الطريقين محتمل ثم الإيهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يومهم عند قوم ولا يومهم عند غيرهم

﴿الدعوى الخامسة﴾ ندعى ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متخيزين واذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا ونحن لانفى بالجسم الا هذا فان سماه جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم فى اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التى هى اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومراجع كما سبق فيقترأ الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا

﴿الدعوى السادسة﴾ ندعى ان صانع العالم ليس بعرض لاننا نرى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقسوم به وذلك الذات جسم أو جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة اذ يبطل اتصال الاعراض وقدينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن أن

يكون عرضا وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن
لا نذكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع
والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات . فاذا قلنا
الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا
اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صنعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى
الذات الواجب وصفها بمجمله من الصفات حتى يكون صانعا فكذا القول في صانع العالم وان
أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم وغير الصفة العامة بالذات كان الحق في منعه للغة
أو الشرع لا للعقل

الدعوى السابعة ❦ ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف
معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض
اذا الحيز معقول وهو الذي يختص بالجواهر به ولو كان الحيز انما يصير جهة اذا أضيف الى شيء
آخر متحيز فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء
فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا
سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة إضافة . وقولنا الشيء
في حيز يعقل بوجهين أحدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو
الجوهر والآخر أن يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولو كان بطريق التبعية للجوهر
فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق
التبعية للجوهر فهذا وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة . فان أراد الخصم أحدهما
دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهر أو عرضا . وان أراد أمر غير هذا فهو غير
مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل فان
قال الخصم انما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلا ننكره ونقول له أما لفظك فأنما ننكره
من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك ككذب على الله
تعالى وأما مرادك منه فليست أنككره فان مالا أفهمه كيف أنككره وعساك تريد به علمه
وقدرته وأنا لا أنككره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وجدت
تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنككره ما لم
تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في
ذاته محال ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص

يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين . أحدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته
 فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس
 بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائدا على
 ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع
 الجهات . فان قيل اختصاص بجهة فوق لانه أشرف الجهات . قلنا أي انما صارت الجهة جهة فوق
 بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا إذ هما
 مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل
 له تحت . والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محاز بالجسم العالم وكل محاز فاما أصغر منه وإما
 أكبر وإمامساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض
 أصغر منه أو أكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص . فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب
 التقدير لكان العرض مقدرا . قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم
 هو أيضا مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة أعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور
 أن يكون في عشرين فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كالزم
 كونه بجهة بطريق التبعية . فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فبالوجوه والأيدي
 ترفع الى السماء في الادعية شرعا وطبعار ما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصدا عتاقها
 فأراد أن يستيقن ايمانها أين الله فأشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان
 هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فبالناحية وزوره
 وما بالناس متقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فبالناحية بل بوضع وجوهها على الارض
 في لمسجود وهذا هذان بل يقابل قصده الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة
 الثبوت في جهة واحدة فان ذلك محال أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على
 الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خص الله بجهة مخصوصة
 بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على
 استقبالها فكذلك السماء قبل الدعاء كما أن البيت قبل الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود
 بالدعاء منزله عن الحلول في البيت . السماء ثم في الإشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من
 يتنبه لأمثاله وهو أن نجاة العبد وفوز في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم له به
 والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيت
 فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة

لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره
ليعترف بخسرة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعالوه وكان من أعظم الأدلة على خسسته
الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب . كأن أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه
الذي هو أغز الأجزاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجهة في مماسها الأرض فيكون البدن
متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الحسيس
ويكون العقل متواضعا به بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسرة المنزلة عند
الالتفات إلى ما خلق منه . فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاة وذلك أيضا ينبغي
أن تشارك فيه الجوارح . والقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو
الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى
الجهات وأرفعها في الاعتقادات فإن غاية تعظيم الجوارح استعمالها في الجهات حتى أن من
المعتاد المفهوم من المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول أمره
في السماء السابعة وهو أنما ينبغي على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأسه إلى
السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره أي أمره في السماء أي في العلو وتكون السماء عبارة عن
العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم إلى تعظيم الله وكيف
جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب
واستغناها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن
المنزلة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه بامتداد علو رتبة لا بامتداد علو المكان وأن الجوارح
في ذلك خدام واتباع يخدعون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في
الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات . فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم
ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينبغي أن يكون من نعم الله تعالى
وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم . وكلون
بالأرزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الأقبال بالوجه
على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق
على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا
هو محرك وجوههم إلى باب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً فاما العوام فقد يعتقدون أن
معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب إشارتهم تعالى رب الأرباب عما اعتقد الرائفون
علوا كبيرا وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به

أيضا فظهر أن لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء
كما حكي وقد كان يظن بها انها من عبدة الاوثان ومن يعتقد الاله في بيت الاصنام فاستنطقت
عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدونه اولئك
فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجودات بخلافه عن الجهات الست ويكون
لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال قلنا مسلم ان كل موجود يقبل
الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان موجودا يقبل الاختصاص بالجهة
فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص
بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا
ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء
قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما أما الجواد الذي لا يقبل واحد منهما لانه فقد شرطهما
وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز
والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن مضاده فرجع النظر اذا الى ان موجود ليس
بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا فان زعم
الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بأنه مما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث
يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس
بمتحيز أما الاصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جعلها مع الاقرار
بالاصلين فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له
ما الذي أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم
فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الاجسام له لون وقدر فالمنفك عن اللون
والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الاعلى وفق مرآة
ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقته وان أراد الخصم انه ليس بمعقول أي ليس بمعلوم بدليل
العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان
للتصديق به بموجب الدليل الذي لا تمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فلا يتصور
في الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال
والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم
أن يتحقق ذاتا لا صوت لقدرة له لونا ومقدارا وتصوره كذلك وهكذا جميع أحوال النفس من
الحجل والوجسل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فن يدرك بالضرورة هذه

الاحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الابتقدير
 خطا ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن
 المسئلة. وقد جاوزنا هذا الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشقة
 على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيات الخارجة عن المهمات مع التساهل في
 مضايق الاشكالات فرأيت أن نقل الاطناب من مكان لوضوح الى مواقع الغموض أهم وأولى
 ﴿الدعوى الثامنة﴾ ندعى ان الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فان كل
 متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا
 وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر
 الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة
 لا يستقر على الجسم الا الجسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا
 يحتاج الى إقران هذه الدعوى باقامة البرهان فز قيل فامعنى قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش
 استوى﴾ وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا. قلنا الكلام
 على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن يذكر منه يجافي هذين الظاهرين يرشد الى
 ما عدها وهو انقول الناس في هذا فريقان عوام علماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن
 لا يحاض بهم في هذه التأويلات بل تنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على
 الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كشيء هراسه مع البصير واذا ألوان معاني
 هذه الآيات زجروا عنها وقيل لهم ليس هذا يعنيكم فادرجوا في كل علم رجال ويجاب بما أجاب به
 مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف حيث شئنا عن الاستواء فقال الاستواء معلوم
 والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع
 لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات وأما العلماء
 فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل
 التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الايمان فهم جميعها أصلا
 ولكن لسنا نرضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور فان حروف
 أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف
 وهي كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناها مجهولا الا أن يعرف ما أورده فاذا ذكره
 صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى
 السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى

الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو تخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فانه يتخيل عند الجاهل اجتماعا مقصدا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالا حاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فانه عند الجاهل يتخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتقلين على الانامل والاظفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروجه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولاكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن أناني بمشي أتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي أشد انصبا بالى عبادي من طاعتهم الى وهو كما قال (لقد طال شوق الابرار الى لقاءى وأنا الى لقاءهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالموضع الذي هو نوع الموحاجة الى استراحة وهو عين القص ولاكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسببهما في العادة وكذا الما قال في الحجر الاسود انه عين الله في الارض ينظن الجاهل انه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من اللحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجر السود فيدرك بأدنى مسكة انه استعبر للصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعبر اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على ليدية فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول. أما الاستواء فهو ونسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا لمشح العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يتخيلها العقل ولا ينبوعها اللفظ فليعلم أنها المراد أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يتخيله كما سبق وأما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يتخيله ولكن اللفظ لا يصلح له وإما كونه مقدورا عليه وواقعا في قبضة القدرة

ومستغرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتقدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فإخلاق بأن يكون هو المراد قطعاً أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وإنما ينبوع عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها فمن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله إلى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين أحدهما في إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالْحَقِيقَةِ هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالْحَقِيقَةِ أهل القرية وهذا أيضاً من المتداول في الالسنسة أعنى إضافة أحوال التابع إلى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح . والثاني أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه إلى عنان السماء أي تكبر ويقال ارتفع إلى أعلى عليين أي تعظم وإن علامه يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال قد هوى به إلى أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له نظام إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكما الاستغناء فالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظينها ما الذي يجوزه العقل . أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فإن ذلك لا يمكن إلا في متخير وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه . وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التزويل عليه وقيل أنه لما نزل قوله تعالى ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم

مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال
من الاستغناء وعدم المبالاة فعبّر عن ذلك بالنزول تشبيها لقلوب العباد على المباشطة بالأدعية
بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقه مبادى جلال الله تعالى استبعد سجوده
وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد أصبعه من
أصابه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاقا
لهم عن الاستخدام وتعاطيا عن استخدام غير الامراء والا كابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلو لا
النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان يهت القلوب عن
الفكر ويغرس الالسنه عن الذكر ويحمد الجوارح عن الحركة فنلاحظ ذلك الجلال وهذا
اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما
فهمه الجهال . فان قيل فلما خصص السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة لتي لا درجة
بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل
المواضع فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات والليالي
أعدت لذلك حيث يسكن الخلق ويفتح عن القلوب ذكرهم ويصفو الذكر الله تعالى قلب
الداعي فقل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تراحم الاشتغال
﴿ الدعوة التاسعة ﴾ ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرثى خلافا للمعتزلة وانما أوردنا
هذه المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين أحدهما أن نفي
الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية .
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرثى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الالذاته فانه ليس
لفعله ولا لصفته من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرثيا كما انه واجب أن
يكون معلوما ولست أعني به انه واجب أن يكون معلوما مرثيا بالفعل بل بالقوة أى هو من
حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية
فلا مر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في البحر والسكر الذي في الدن مسكر
وليس كذلك لانه يسكر ويروى عند الشرب ولا كمن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم
المراد منه فالنظر في طرفين . أحدهما في الجواز العقلي . والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى
دركه الا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضا محالة على جوازه ولكننا دل
بمسلكين واقعين عقليين على جوازه . الاول هو أن نقول ان البارئ سبحانه موجود ذات

وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود. فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً وجوهراً وهو محال. ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالمفضى الى الرؤية محال قلنا أحد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ولا سبيل الى دعوى الضرورة وإما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الآن شيئاً الا وكان بجهة من الرائي مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا الجاز للجسم أن يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الآن فاعلا الا جسماً أو يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو امداد داخل العالم وإما خارجه وامامتصل وإما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجوداً الا وهو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غير الاعلى وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجود الكمال يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة وذلك بحكم لا أصل له على ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا أنه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الخائط فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وسلك المرآة بما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب

عنه وهو لا يراه وكذا عن عين المرأة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرأة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين فلطلب هذه الصورة من جوانب المرأة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرأة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحقر هذا الالزام فانه لا يخرج للمتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة وقيل له هل يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يخلو إيمان أرى نفسي وأنا في المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال أو في جرم وراء المرأة وهو محال أو المرأة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأيت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا أراها والافسائر أقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بالمألفوه ولم تأنس به حواسهم

(المسلك الثاني) وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تريده بالرؤية لم يحصل معناها على التحقيق وظن اننا نريدها حالة تساوى الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الأجسام والألوان وهيئات ف نحن نعرف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه وتعالى ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان بقي من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالجواز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب فلننظر الى حقيقة معناه ومحلها والى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جعلها في اطلاق هذا الاسم ماهو فنقول أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجهة مثلا لكننا نقول قدرأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلا منا فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وضح الاسم ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماعنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماع وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجهة أو بالعين وأما المتعلق بعينه فليس ركننا

في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد
 لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية
 ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق
 ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة
 أن يكون لها متعلق. وجود أى وجود كان وأى ذات كان فاذا الركن الذى الاسم يطلق
 عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن
 الحقيقة ماهى ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزبد كشف بالاضافة الى التخييل
 فانا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على
 سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقه ولا نرجع تلك التفرقة الى
 ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخييلة من
 غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخييل
 وكالكشف لما فحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حادثة واضحة وأتموا كمال من
 الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال
 فاذا التخييل نوع ادراك على رتبة و و راءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف
 بل هي كالتسكيل له فتسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإبصارا وكذا من
 الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له أى لا لون له
 ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم
 بها نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيدا استكمال نسبة اليه
 نسبة الابصار الى التخييل فان كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى
 العلم رؤية كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤية ومعالم ان تقدير هذا الاستكمال في
 الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم
 والقدرة وغيرهما وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الدليل ان
 يتقاضى طلب مزيدا استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها
 فمن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع
 له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة
 صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سببا يحكم اطراد
 العادة لا امتناع الابصار للتخييلات فلا يبعد أن تسكون كدورة النفس وتراكم حجب

الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من إحصاء المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفت بأنواع التصفية والتنقية لم يمنع أن تستغل بسببها المرئيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إحصاءه أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعاني وإذا كان ذلك ممكناً بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلق في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه وإن الشرع قد شهد له فلا يبقى للنزعة وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحة في إطلاق عبارة الرؤية والقصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولتقتصر في هذا الموضع على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولذكرها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في إبتهاهم إلى الله سبحانه في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (ارني أنظر اليك) فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من انبياء الله تعالى أنه منسب إليه أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لأن استعمالها عندهم لذاته ولأنه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ماذا يضمم الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم أي قدره معتقداً أنه جسم في جهة ذي لون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فإنه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فإن القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد أو يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل الصلاة والسلام لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الآن أمها المسترشد مخير من أن يميل إلى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً أو إلى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بكَ والسلام . فإن قيل إن دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا

ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار) . قلنا أما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانباء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فنأين بعد أن يدعو النبي عليه أفضل السلام ككشف غمة وازالة بلية وهو يرتجى الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن . وأما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلو قال أرني أنظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان أيضا دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال . وأما قوله (لا تدركه الابصار) أي لا تحيط به ولا تكتشفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق أو هو عام فأريد به في الدنيا وذلك أيضا حق وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولننظر المصنف كيف افترقت الفرق وتخرجت الى مفرط ومفرط . أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فائتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث . وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهؤلاء تغفلوا في التزيه محترزين من التشبيه فأفراطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للسلك القصد وعرفوا ان الجهة منهية لانها للجسمية تابعة وتتمه وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقه وهي تكمل له فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكمل له ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييرا في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالمعلم ولا يخفى على عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد

﴿الدعوى العاشرة﴾ ندعى انه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظري في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب . فنقول الواحد قد يطلق ويراد به انه لا يقبل القسمة أي لا كمية ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذا انقسم لماله كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه * وقد يطلق ويراد به لا نظيره في رتبته كما نقول للشمس واحدة والباري تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فانه لا ندله فاما

انه لا ضده فظاهر اذا المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجماع وما
لا محل له فلا ضده والبارى سبحانه لا محل له فلا ضده . واما قولنا لا ندله نغني به ان ما سواه
هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان
دونه وكل ذلك محال فالمفضى اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين
هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنية معقولة فاننا لا نعقل سوادين الا في محلين أو في
محل واحد في وقتين فيكون أحدهما مغاير للآخر ومباين له ومغايرا اما في المحل واما
في الوقت والشئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان
اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما ثنائان اذا أحدهما مغاير للآخر بحقيقته فان
استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل أو في الزمان
فان فرض سوادان مثلا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محادا لم تعرف الاثنية ولو
جاز أن يقال هما ثنائان ولا مغايرة لجاز أن يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة
وكلها متساوية بمثاله في لصفة والمكان وجميع العوارض والنوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان الله سبحانه متساويا له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ ليس
مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قد يمان فاذا لافرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع
العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال بخالقه بكونه أرفع منه فان الرفع هو الاله
والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها الآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع
العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه أرفع الموجودات وأجلها وان كان
أدنى منه كان محالا لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل الا
واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق
ويبطل العدد كما سبق . فان قيل بم تسكرون على من لا ينازعكم في إيجاد من يطلق عليه اسم
الاله مهما كان الاله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق
خالق واحد بل هو مخلوق خالقين . أحدهما ملاحا لخالق السماء والآخر خالق الارض وأحدهما
خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وحال في النبات فما لحمل لهذا فان لم يكن على استحالة
هذا دليل فن أين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن
الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجوهر والآخر خالق
الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك . فقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات
للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين . . اما أن تقتضي تقسيم الجوهر

والاعراض جميعا حتى خلق أحدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض أو يقال كل
الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل أن يقال ان بعض الاجسام يخلقها واحد
كالسماء مثلا دون الارض . فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان
كان قادرا كقدرته لم يميز أحدهما في القدرة عن الآخر فلا يميز في المقدور عن الآخر
فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى أحدهما بأولى من الآخر وترجع الاستحالة
الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال
لان الجواهر متماثلة وكونها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر
على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما
تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحد واذا جازا لمقدور الواحد على
خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن
مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته . . والقسم الثاني أن يقال أحدهما
يقدر على الجواهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة
على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض
فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر فكيف يخلقهم وبما لا يساعده خالق الجوهر
على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزا متعيرا والعاجز لا يكون قادرا وكذلك
خالق الجوهر ان أراد خلق الجوهر بما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر
فيؤدي ذلك الى التمانع . فان قيل مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض
وكذا بالعكس . قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها فان أوجبناها
فهو تحكم بل هو أيضا بطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كما أنه يضطر الآخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة
فترك المساعدة ان كان ممكنا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة
صار الذي لا بد له من مساعدة مضطرا لا قدرة له . فان قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر
خالق الخير . قلنا هذا هو لان الشر ليس شر الذاه بل هو من حيث ذاته . . وبالله خير ومماثل
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير
ودفع شر والشخص الواحد اذ تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شرا فالقادر على
احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد أن يقدر على احراقه عند النطق بها لأن نطقه
بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يغلب جنسا

فمكون الاحترقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تماثلا وتزاجا وعلى
الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي أراد الله سبحانه وتعالى بقوله
(لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد على بيان القرآن وانتم هذا القطب بالدعوى
العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه
في أثناء الكلام في الصفات رداعلى من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثانى في الصفات وفيه سبعة دعاوى اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي مريد
سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظير في أمرين . أحدهما
ما به يخص آحاد الصفات . والثانى ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتح البداية
بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها

الصفة الأولى القدرة ندعى ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم
مشتمل على أنواع من المجائب والآيات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس فنقول كل فعل
محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ففي أى الاصلين
النزاع . فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم . قلنا عينا بكونه محكما ترتيبه ونظامه وتناسبه فن
نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا أصل
تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جرده . فان قيل فبم عرفتم الاصل الآخر وهو ان
كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر . قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل
ولا يقدر العاقل على جرده ولكننا مع هذا نجد دليلا يقطع دابر الجحود والعناد . فنقول
نعنى بكونه قادرا ان الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لرائد عليه وباطل أن
يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل انه صدر لرائد على ذاته
والصفة الزائدة التى بهاتين الفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن
الصفة التى ينهى الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا فى القدرة فانها
قديمة والفعل ليس بقديم . قلنا سأتى حوايه فى أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف
مما دل عليه التقسيم القاطع الذى ذكرناه ولسنا نعنى بالقدرة الا هذه الصفة وقد أثبتناه
فلنذكر أحكامها . ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات وأعنى بالمقدورات الممكنات
كلها التى لانهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لانهاية لها فلا نهاية اذا للمقدورات ونعنى بقولنا
لانهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى الى حد يستحيل فى العقل حدوث
حدث بعده فالامكان مستقر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهى عموم

تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة
والمقدورات لانهاية لها فثبت قدرة متعددة لانها لاهية وهو محال كما سبق في ابطال دورات
لانهاية لها وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر
والاعراض مع اختلافها الأمر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الا مكان فيلزم منه ان كل
مممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة . . وبالجمله اذا صدرت منه الجواهر والأعراض
استحال أن لا يصدر منه أمثاله فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمنع التعدد في
المقدور ونسبته الى الحركات كلها ولا لوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على
الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى
متعلقة بكل ممكن فان الا مكان لا ينحصر في عدد ونسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون
عدد ولا يمكن أن يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلق
بمثالها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع
(الأول) ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور . قلنا هذا مما اختلف فيه ولا
يتصور الخلاف فيه اذا حقق وأزيل تعليل الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور
وان المحال ليس بمقدور فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت
معنى المحال والممكن وحصلت حقيقة تمامها والا فان تساهلت في النظر ربما صدق على خلاف
المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاد اصدق انه محال وانه ليس بمحال والتميضان
لا يصدقان معا فاعلم ان تحت اللفظ اجمالا وانما يكشف لك ذلك بما أقوله وهو ان العالم مثلا
يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجبا فن حيث انه اذا فرضت ارادة
القديم موجودة وجودا واجبا كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لا جازا اذ يستحيل عدم
المراد مع تحقق الارادة القديمة وأما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده
فيكون لا محالة حدوثه محالا اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال . وأما
كونه ممكنا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر به لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له
وصف الا مكان فاذا الاعتبار ثلاثة . الاول أن يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا
الاعتبار واجب . الثاني أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال . الثالث ان ينقطع
الالتفات عن الارادة والسبب فلا يعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له
بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الا مكان ونعني به انه ممكن لذاته أي اذ لم نشترط غير ذاته كان
ممكنا فظهر منه انه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا

باعتبار غيره ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان فترجع الى خلاف المعلوم .
فنقول اذا سبق في علم الله تعالى أمانة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد
صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال أى هو ممكن باعتبار ذاته
ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لالذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق
ذاته وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال أن ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم
استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدور ولم نردبه الا أن الحياة من حيث انها
حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبوع عن
التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذا أن أمر ان
يستحيل انكارهما أعني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث
انها حياة فقط من غير الالتفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي
الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسن انكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من
حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس
يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل
وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجارى في علم الله تعالى وقوع أحدهما فالاطلاقات
شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضرورى لاسيما الى حجة

(الفرع الثانى) ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فاقول لكم في مقدرات
الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات أهى مقدورة لله تعالى أم لا . فان قلتم ليست مقدورة
فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدورين قادرين
وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادر افهمونا كرامة للضرورة ومجاورة
لمطالبات الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغى أن
تتعاطى ما هو مقدورلى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه . فنقول في الانفصال قد
تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة
التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت
المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس
والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها
بنفى ولا ايجاد فلزمهم ما شناعتان عظيمتان . احدهما انكار ما طبق عليه السلف رضى الله
عنهم من أنه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه . والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من

لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن
 عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهدي دب الى الندى
 باختياره ويمتص والحرة كما ولدت تدب الى ثدى أمها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج
 من البيوت أشكالا غريبة يتخير المهندس في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسب ترتيبها
 وبالضرورة تعلم انفسكا كها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها
 على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبيع ولا شكل آخر وذلك لتمييز
 شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على أصول
 . أحدها ان أحوى الاشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن
 الاستقامة . والثاني ان الاشكال المستدير اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة
 . والثالث ان أقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس
 . والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالسبع والمثمن والخمس اذا وضعت
 جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة وأما المربعة فانها متلاصقة
 ولا بينها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوطائها ولما كان النحل محتاجا الى
 شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق
 مكانه وكثرة عدده الى أن لا يضيع موضعها فرج تتخلل بين البيوت ولا تنسج لأشخاصها لم يكن
 في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص
 والحلوع بقاء الفرج بين أعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في
 صناعة بيتها فليت شعري أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس
 أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى
 يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرته له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من
 هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرफا لامتلائت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا
 للزائعين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون
 الله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات هيئات ذلت المخلوقات
 وتغرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسعوات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب
 المعتزلة فانظر الآن الى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشعوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا
 القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل
 واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الاستبعاد تواردا للقدرتين على فعل

واحد وهذا انما بعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف
 وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه . فان قيل فالذي حملكم على
 اثبات مقدورين قادرين . قلنا البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان
 فرضت الرعدة مرادة للرعدة ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان
 كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن . وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم تتعلق به
 قدرة الله تعالى فهو محال . فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة
 لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحدهما وتغيب عن الاخرى وهي مثلها بل
 يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد اذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو إما
 ان توجد الحركة ولسكون جميعا أو كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون
 أو الى الخلو عنهما . والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذا القدرة ما يحصل
 بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح
 لأن قدرته أقوى فهو محال لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى
 بها اذا كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما فوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير
 مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة
 بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على
 اثبات القدرتين . انما الى اثبات مقدورين قادرين . فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم
 وماد كرموه غير مفهوم . قلنا علمنا تفهميه وهو أن نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد
 معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فهم ما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو
 المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة
 وان المتحرك عليها قادر . بسبب كونه قدرا فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات
 كلها وحاصله ان القادر الواح القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا ولما كان
 اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله
 تعالى سمى خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وان كان . مع فلم يسم خالقا ولا مخترعا
 ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب
 الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتد في اطلاقه
 ولا مشاحة في الاسامي بعد افهام المعاني . فان قيل الشأن في فهم المعنى وماد كرموه غير مفهوم
 فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم

لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول
 المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم
 تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة .
 قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم وان قلتم
 ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندهم تبقى اذا فرضت
 قبل الفعل فهل هي متعلقة أم لا فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع
 المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوف بها اذ
 التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق
 فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية لقديمة عندهم فانها متعلقة
 بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه
 لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر . فان قيل معنى
 تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو
 انتظار تعلق فينبغي أن يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا
 وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات
 وهو محال صارت من المتعلقات . فان قيل معناه انها متيأة لوقوع المقدور بها . قلنا ولا معنى
 للتيأة الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا في الحال فكما عقل عندهم قدرة . وجودة
 متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها
 ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبا منها مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله
 تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور ووجود المقدور بها فحين
 يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لا فصل له على عدمه من
 حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع
 بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور
 لها في الحال . فان قيل فقدرة لا يقطع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة . قلنا ان عنيتم به ان
 الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو مناكرة
 للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجز
 خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه
 لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان

اللفظ منكرا من حيث انه حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متساويتين احدهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت الى الأعلى وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجهه وبين أن تثبت ذلك لله سبحانه تعالى الله عما يقول الزنغون ولا تستريب أن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالخلقوات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسئلة

﴿ الفرع الثالث ﴾ فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بعملية الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم بحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل أيضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلاف الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتواليات مع انشعابها فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردودا أو مقبولا بعد كونه معقولا والمعلوم عندنا من عبارة لتولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الارض وهذا محال في لا عراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاول الأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذ لم تكن كاملة في ذات حركة اليد فامعنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا فهو ما تقولكم انه مشاهد حماقة اذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان يحمل الله تعالى لقدرة على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هو سبيلنا في قول القائل لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدرة على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشرط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها - يز في جوار الحيز الذي كانت فيه فلم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعد دم الماء أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلوا أحدهما شرط للاخر فتلازما فظن ان أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازم التي ليست شرطا فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مسفر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها

غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلا عن البرودة فاذا ما يراه الخصم متولدا قسما . أحدهما شرط فلا يتصور فيه لا اقتران . والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرفت العادات . فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به فالحدث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه مولدا وهذه التسمية مفهومة في الذي يدل على بطلانه . قلنا اذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يتخيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعدم تعلفها وهو محال ثم هو موجب للجبر والتمايز كما سبق . نعم وعلى المنزلة القائلين بانهم لمناقضات في تفصيل التولد لا تخصي كقولهم ان النظر يولد العلم ونذكره لا يولد الى غير ذلك مما لا نطوّل بذكره فلا معنى للاطناب فيها هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما أردنا أن نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

في الصفة الثانية العلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره . ومعلوم انه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته الى ما سبق فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها في استرابه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره . فان قيل فهل لمعلوماته نهاية . قلنا لان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ويدل على ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد ما لم لا يوجد ها فيعلم اذا ما لانهاية له بل لو أردنا أن نذكر على شيء واحد وجوها من النسب والتقدير اخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها . فانا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية سبعة عشر وهكذا تضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من

مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسنة طع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى فاذا معرفة
أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير
ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من
بعد مع سائر الصفات

﴿الصفة الثالثة الحياة﴾ ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم يذكره أحد ممن اعترف
بكونه تعالى عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضروري اذا لا يعنى بالحي الا ما يشعر بنفسه
ويعلم ذاته وغيره والعلم بجميع المعلومات ولقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا
وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

﴿الصفة الرابعة الارادة﴾ ندعى ان الله تعالى مر بـ لأفعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص
بضرر وبمن الجواز لا يتقيد بزمان بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفى ذاته للترجيح لان نسبة
الذات الى الضدين واحدة فالذي يخص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك
القدرة لا تكفى فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافا للكمي
حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا
بغيره فان كان الشيء ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابله فالعلم يتعلق به على
ما هو عليه ولا يجمل أحد الممكنين مرجحا على الآخر بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما والله
سبحانه وتعالى يعلم ان وجوده لم يزل في الوقت الذي فيه كان ممكنا وان وجوده بعد ذلك وقبل
ذلك كان مساويا له في الاسكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو
عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت
لعله تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعين علة ويكون العلم متعلقا به تابا له غير مؤثر فيه ولو
جاز ان يكفى بالعلم عن الارادة لا كتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى في وجود أفعالنا حتى
لا نحتاج الى الارادة اذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال فان قيل
وهذا ينقلب عليهم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة
أيضا لا تعين لاحد الضدين فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل
ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير
متمايز فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وماقبله وما
بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فالذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى
الارادة . فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامسة التعلق كالقدرة فنسبها الى

الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة
 تعلقت بالحركة لا بالسكون . فيقال وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون فان قيل لا فهو
 محال وان قيل نعم فهما متساويان أعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة في الذي
 أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في
 مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية . قلنا هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم
 يوفق للحق الا أهل السنة قال الناس فيه أربع فرق . قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه
 وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة
 العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم
 الفلاسفة . وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا
 بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة . وقائل يقول
 حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث وقائل يقول
 حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث
 ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك
 فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال أهل السنة فانه سر يع الانحلال . أما الفلاسفة
 فقد قالوا يقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل أن يكون قديماً اذ معنى كونه فعالاً انه لم يكن
 ثم كان فان كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها
 على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال
 وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب
 الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ
 العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقائضها ممكنة في العقل والذات
 القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمر ان
 أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا يحصى لهم عنهما البتة . أحدهما ان حركات الأفلاك
 بعضها مشرقية أي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية أي من المغرب الشمس الى المشرق
 وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات
 القديمة أن دورات الافلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساهلها من كل
 وجه وهذا لا جواب عنه . الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع
 السموات بطريق القهر في اليوم واللييلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي

والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة النابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدهما من المقتطين واحد . فنقول جرم الفلك الأقصى . متشابه وما من نقطة الا ويتصور أن تكون قطبا في الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لانهاية لها عندهم فلا بد . من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب لهافت . وأما المعتزلة فقد اقتصموا أمرين شنيعين باطلين . أحدهما كون الباري تعالى مريدا بارادة حادثة لافي محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريد هاهجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره . والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة أخرى فالسؤال في الارادة الأخرى لازم و يتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان اقتتار الحادث الى الارادة لجوازه لالكونه جسما أو اسما أو إرادة أو علما والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده . وأما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الاشكالين وهو كونه مريدا بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال . وأما أهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فيزتها عن اضدادها المماثلة لها وقول القائل انه لم تعلقت بها واضدادها . مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الاعبارة عن صفة شأنها تميز الشيء عن مثله . فقول القائل لم يزلت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم أوجب العلم انكشف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما أوجب انكشف المعلوم فقول القائل لم أوجب الانكشف كقوله لم كان العلم علما ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقة شأنها تميز الشيء عن مثله . فقول القائل لم يزلت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطرا الى اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكل أقوم الفرق قبيلا وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه

ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكأنه القول في أصل الإرادة فاعلم انها متعلقة
بجميع الحوادث عندنا من حيث انه يظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج
الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصه به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور
فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فاشاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن فهذه المذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه
البراهين . وأما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشر ورحادثة بغير ارادته بل هو كاره
لها ومعلوم ان أكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما يكرهه أكثر مما يريد . فهو الى العجز
والقصور أقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين . فاقبل فكيف يأمر بما لا يريد
وكيف يريد شيئا وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبیح ومريد القبيح سفيه .
قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبيانا انه مبين للإرادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيانا
ان ذلك يرجع الى موافقة الأغراض ومخالفتها وهو سبحانه وتعالى منزّه عن الأغراض
فاندفعت هذه الاشكالات وسأيتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

﴿ الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر ﴾ ندعى ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه
الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع
البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا)
ونعلم ان الدليل غير منقاب دليته في معبوده وانه كان يعبد سميعا بصيرا ولا يشار كه في الالزام
فان قيل انما يريد به العلم . قلنا انما تصرف اللفظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة
الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل يجب
أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الاجماع من القرآن . فان قيل وجه
استحالة انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين
فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى . قلنا
هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي اما المعتزلي فدفعه حين فانه سلم انه يعلم الحوادث فتقول
يعلم الله الآن ان العالم كان . وجودا قبل هذا فكيف علم في الأزل انه يكون موجودا وهو بعد
لم يكن . وجودا فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم عامبا بأنه كائن وفعله بأنه سيكون
وبعد بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعالم والعالم والعمية جاز ذلك في السمع
والسمعية والبصر والبصرية . وان صدر من فلسفي فهو منكرا كونه عالما بالحوادث
المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيب لنا ان ننقل الكلام الى العلم وثبت عليه

جواز علم قديم متعلق بالحدوثات كما سنده كره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر
 . وأما المسالك العقلية فهم وان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل
 ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبتته
 للخالق وهذا ان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا في أيهما النزاع . فان قيل النزاع في
 قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق . قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا
 والأمة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر
 يقدر على اختراع ما هو اعلی وأشرف منه فقد انحلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو
 عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقول ولهذا لا ترى عاقلا لا يعترف بهذا الاعتقاد . فان قيل النزاع
 في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وأن السمع والبصر كمال . قلنا هذا أيضا مدرك
 ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استكمال للعلم والتخيل
 ومن علم شيئا ولم يرد ثم رآه استفاد مزيد كشف وكما فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق
 وليس بحاصل للخالق أو يقال ان ذلك ليس بكامل فان لم يكن كاملا فهو نقص أولا هو نقص
 ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه . فان قيل هذا يلزمكم في
 الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقد هاتين نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس
 كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من
 ادراكها بالذوق . والجواب ان المحققين من أهل الحق صرحوا باثبات أنواع الادراكات
 مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في العادة
 من المماسمة والملاقة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة
 بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع
 الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره . وأما ما هو نقصان في الادراك فلا
 يجوز في حقه تعالى البتة . فان قيل يجبر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم
 بالضرب ناقص والعنيد الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي أن
 تثبت في حقه شهوة . قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث وهي في أنفسها اذا بحث عنها نقصانات
 وهي محوجة الى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محجوج الى سبب هو ضرب
 والضرب مماسة تجري بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الألم اذا حقت أو ترجع الى
 درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص
 ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس

بوجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتتاً
وينيله ملتزماً فلم تتصور هذه الأمور في حقه تعالى وإذا قيل إن فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخلد وإن ادراكه كمال وإن سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها
كمال أريد به أنه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً بالاضافة الى الهلاك
لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات
﴿ الصفة السابعة الكلام ﴾ ندعى ان صانع العالم متكلم كما أجمع عليه المسلمون . واعلم أن
من أراد اثبات الكلام بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي وكل
صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط اذا يقال له ان أردت
جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فسلم وإن أردت جوازه
على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مساماً في نفس الدليل وهو غير مسلم
ومن أراد اثبات الكلام بالاجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع
يستند الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أنكر كون الباري متكلماً بالضرورة
ينسكرك تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ فالرسول المرسل * فان لم يكن للكلام متصور في
حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال ان رسول الارض أو رسول الجبل
اليكم فلا نصغي اليه لا اعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الأعلى
ولكن من يمتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه أن يصدق الرسول اذا لم يكذب
بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة
عن المبلغ فلم يلزم الاقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات الهمع والبصر في ان الكلام
للإحى إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل أن يقال هو
نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب
الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق . فان قيل الكلام الذي جعله الله منشأ نظركم هو
كلام الخلق وذلك اما أن يراد به الاصوات والحروف أو يراد به القدرة على إيجاد
الاصوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما فان أريد به الاصوات
والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقها لكن لا يتصور قيامها في ذات
الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان
أريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على
خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله

كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محالاً للحوادث فاستحال أن يكون متكلماً وان أراد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال . قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فاننا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زاعداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويقول الشاعر

لا يجهنك من أثر خطه * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

ان الكلام في الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والادراكات وليس جنساً برأسه البتة ولكن ما يسميه اللسان كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب الامعاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع وهو أيضاً علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تأليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة . فان أثبت في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتأليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد أثبت أمر المنكر لا نعرفه . وايضاحه ان الكلام إما أمر أُنْهِيَ أو خُبراً واستخبار . أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معني معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس هي معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يعتقر الى أمر زائد على هذه الأمور فكل أمر قدر نموه سوى هذا فتحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً . وأما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب

معركة . وأما الأمر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل الأمور وعلى هذا يقاس النهى
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجمله في بعضها محال عليه
كالأصوات وبعضها . وجوده لله كالارادة والعلم والقدرة . وأما ما عدا هذا فقير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي يزيد معنى زائد على هذه الجمله ولذا كره في قسم واحد من أقسام
الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام . فنقول قول السيد للغلام قم لفظ يدل على معنى
والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شياً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب
في التقسيمات وانما يتوهم رده ما أراد الى الأمر أو الى ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه ارادة
الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه
ارادة الأمر لانه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام
بقتله تو بئخاله على ضرب غلامه بأنه انما ضربه لعصيانه وآيته انه يأمره بين يدي الملك فيعصيه
فاذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك
فيه ولا يريد أن يقوم فهو في هذا الوقت أمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب
الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند
المصنف . فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه أمر . قلنا هذا باطل
من وجهين أحدهما انه لو لم يكن أمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له أنت في هذا الوقت
لا يتصور منك الأمر لان الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الآن الامتثال وهو سبب
هلاكك فكيف تطمع في أن تخضع بعصيتك لأمر لك وأنت عاجز عن أمره اذ أنت عاجز عن
ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة
وممهدة لعذره وحجته بعصية الأمر فلو تصور الأمر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور
احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله . الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى
الواقعة للفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب
الملك فعصى لأفتي كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للفتي أن يقول انا أعلم انه يستحيل أن
تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والأمر هو ارادة الامتثال فاذا
ما أمرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولا ح وجود معنى هو
مدلول اللفظ زائد على ما عداه من المعاني ونحن نسمي ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للمعلوم
والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا
هو المعنى بالكلام القديم * وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل

غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالة ذاتية كالعلم فانه حادث ويدل على صانع قديم فنأين بعد أن تدل حروف حادثه على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقا زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفها وأصواتها ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

✽ الاول قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتا وحرفا فان قلتم ✽ ذلك فاذ لم يسمع كلام الله فان كلام الله تعالى ليس بحرف وان لم يسمع حرفا ولا صوتا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت . قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادرالك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين . أحدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فيقول أدركت انا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام . والثاني . أن يتعذر ذلك اما فقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر فيقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلوة العسل فيكون هذا جوابا باصوابا من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشي يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قارب به من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلا تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالغني يسأل عن لذة الجامع وقط ما أدركه فيمتنع تفهمه الا أن تشبه له الحالة التي يدركها بالجامع بلذة الا كل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجامع والحالة التي يدركها بالجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الا كل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشي فقط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه أو تشبيهه ذلك بشي من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي ألفها أصوات والاصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيعتذر تفهمه بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو أدرالك في

الأذن كادر الك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه ابصار الالوان
فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه
محالا لا محالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو أى مثل أى
شىء هو مما عرفناه . فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشىء مما عرفه . كان الجواب محالا
ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل
ينبغي أن يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شىء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها
شىء وكما نرى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعا
يخالف الحروف والاصوات

﴿ الاستبعاد الثاني أن يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا ﴾ فان كان
حالا فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذا احترام المصحف
بجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لأن فيه كلام الله تعالى . فنقول كلام الله
تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقر وع بالأسنة وأما الكاغد والخبر والكتابة
والحروف والاصوات كلها حادثه لانها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث وان
قلنا انه مكتوب في المصحف أعني صفته تعالى القديم لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف
كما أننا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه
لا احترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لا احترق لسانه فالنار جسم حار
وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تنطبع على حصر منه النون والالف والراء فالحر المحرق ذات
المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لاداة
الدليل والحروف أدلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف
لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

﴿ الاستبعاد الثالث ان القرآن كلام الله تعالى أم لا . فان قلتم لا ﴾ فقد
خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارئ
هي الحروف والاصوات . فنقول ها هنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقرء وقرآن أما المقرء فهو
كلام الله تعالى أعني صفته القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل
القارئ الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركه ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن
فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل
ابتداء القارئ بعد ان لم يكن يفعلها وهو محسوس وأما القرآن فقد يطلق ويراد به المقرء فان

أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أي المقروء باللسنة وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما أحدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي أن يخاطب ويكلف بل ينبغي أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لم يعلم أنه في نفسه إذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثه فلترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله إن لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأ نابل كان خطأ وإذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلاً

﴿ الاستبعاد الرابع ﴾ قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأنه كلام الله تعالى فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم للسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً . قلنا أتنتكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا فان اعترفتم به فكل ما أورده المسامون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمل القديم ككونه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتيح أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة وإذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فإذا ثبت من وجه لم يستعمل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فإن أنكروا كونه مشتركاً فنقول أما إطلاقه لإرادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم أن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة . وأما إطلاقه لإرادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا بأشعث عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أذن الله لشئ كاذن لنبى حسن التزم بالقرآن والتزم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى إذ علموا أن القديم لا يكون معجزاً فإن أنه اسم مشترك ومن لم يفهم

اشترك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ أن يقال، معلوم انه لا مسموع لأن الا الاصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) . فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلبا لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك إما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولو كن الالفاظ للدلالة عليه أيضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه وإما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره وقديسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما أردنا أن نذكره في ايضاح مذهب أهل السنة في الكلام النفسى المعدود من الغوامض وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات

﴿القسم الثاني من هذا القطب﴾

(في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق وهي أربعة أحكام)

(الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندهنا عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقها في جسم جاد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة وأما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه الصلاة والسلام سماع أصوات منظومة إما في النوم وإما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع أصواتا

لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويرعجه
وينتبه خائفا مذعورا وزعموا ان النبي اذا كان على الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى أن
يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها أصواتاً منظومة في حفظها ومن حوالياه لا يرون
ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية
في النبوة فلا يدري ذلك الا في المنام فمن اتفصيل مذاهب الضلال والغرض إثبات الصفات
والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علما فان المفهوم من
قولنا عالم من له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا ويعلمها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل
صفة وموصوفا والصفة علم مثلا وله عبارتان أحدهما طويلة وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها
علم والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان
شخصا ونشاهد نعلا ونشاهد دخول رجلا في النمل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا
الشخص رجله داخله في نعله أو نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعلا الا انه ذو نعل وما يظن
من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هو س محض بل العلم هي الحالة فلا معنى
لكونه عالما لا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ
المعاني من الالفاظ فلا بد أن يغلط . فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم
من لفظ العلم أو رث هذا الغلط فلا ينبغي أن يغتر به ويهذي بطل جميع ما قيل وطول من العلة
والمعلول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق
ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمل له هذا المختصر . والحاصل هو اننا نقول
للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود أو فيه اشارة الى
وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر
الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فملك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا . فان
قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن أن يكون وصفه وان كان مختصا بذاته فممن لان معنى بالعلم
الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق
للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ . وان أردت ايراد
على الفلاسفة قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا
قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد أثبت مفهومين أحدهما
يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ . فان قيل قولكم أمر مفهوم وعين
المفهوم من قولكم أمر ونه ونخب وأغيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره

فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقا لخطاب
غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض أهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر
أو غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم
حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة
لانها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغي أن لا يكون
لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي
النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم
والقدرة والحياة وسائر الصفات . ثم اذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون
فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة
والجواب أن تقول هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من إشكالات الصفات ولا يليق حلها
بالمختصرات ولكن اذ سبق القلم الى ايراده فانمر الى مبدئ لطريق في حله وقد كاع عنه أكثر
المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل
الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والرائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد
يشفي فانه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال
الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن
والرطب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القرآن عليه فعمل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه
وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرا الى أن يعترف بان الدليل قد دل على أمر رائد على وجود
ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان
واسطة والاقتصاد أقرب الى السداد . أما الطرفان فأحدهما في التفريط وهو الاقتصار على
ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة . والثاني طرف الافراط
وهو إثبات صفة لانهاية لأحدها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدم متعلقات
هذه الصفات وهذا إسراف لا صائر اليه الا بعض الممتزلة وبعض الكرامية . والرأي الثالث
هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين
مختلفتين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجواهر والعرض
ورب شيئين يداخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف
فيهما من جهة تغير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم اسود
والعلم بسواد آخر أو بيباض آخر ولذلك اذا حددت العلم بحد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنعول الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها وينوب عن المخالفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين وأما العلم بالشئ فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد أن تميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً. فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف. فأقول غاية الناصر لمذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذا لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وإن بقي ما يحبك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره أعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو أمر ممتنع الابتطويل لا يحمله الكتاب هذا هو الكلام العام. وأما المعزلة فاننا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة. ونقول لو جاز أن يكون قادر بغير قدرته جاز أن يكون مرید بغير ارادة ولا فرقان بينهما. فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مریداً لنفسه لكان مریداً للجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين. والجواب أن نقول قولوا انه مرید لنفسه ثم يحتض ببعض الحادثات المرادات كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته ببعض الحادثات فان جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة أيضاً. وأما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين. أحدهما قولهم ان الله سبحانه وتعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالخلق في أذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث في دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفاً بأنه مصوت ومتحرك للوجود الصوت والحركة في غيره وذلك محال. والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي اسكلام الله تعالى الى التخييل الذي يشبه أضعاف احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون

الدين والاسلام وانما يجملون باطلاق عبارات احتراز من السيف والكلام معهم في أصل الفعل وحدوث العالم والقدرة فلا تستغل معهم بهذه التفصيلات . فان قيل أقتولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى . قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردا اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الالهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين . أحدهما أن لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى . والثاني أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

✽ الحكم الثاني في الصفات ✽ ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أولم يكن في محل . وأما المعتزلة فانهم حكموا بأن الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محال للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى أن يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد في محل . وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جاد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه . أما البرهان على ان الصفات ينبغي أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفته كذا ولا نعى بأنه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد قسمية الذات مرادة بارادة لم تقم به كقسمية متحركة كبحر كة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محالا للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق

بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كافي كونه مصوتا ومنحرا كافا فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لافي محل فان جاز وجود صفة من الصفات لافي محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا بخلق الاصوات في محل فلتخلق في غير محل . وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقليل انه خالق كلاما لافي محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سندكره

الحكم الثالث * ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة كما سبق ولم يذهب أحد الى حدوث الحياة والقدرة وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه . الدليل الأول ان كل حادث فهو جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فن المحال أن يكون جائزا للصفات وهذا واضح بنفسه . الدليل الثاني وهو الأقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقى الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث أو لا يرتقى اليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فان لم يرتق الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لأول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه أحد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فلكل الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا يخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه وباطل أن يكون لزائد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا وهو محال فلم يبق الا أن استحالة من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلا في ذاته ازلا استحال أن ينقلب المحال جائزا وينزل ذلك منزلة استحالة لقبول اللون

أزلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة
الى الجواز فكذلك سائر الحوادث . فان قيل هذا يبطل بحدوث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه
ولم يكن الوهم يرتقى الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحل
على الجلة حدوثه . قلنا هذا الالزام فاسد فان لم نحيل إثبات ذات تنبؤ عن قبول حادث اكونها
واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة
بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق
دليلنا * نعم يلزم ذلك المعزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها
الحدوث بعد ان لم يكن فأما على أصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل
محال لان القديم لا يكون فعلا . الدليل الثالث هو اننا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو
قبل ذلك ما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك
الانفكاك ان كان قديما استحالة بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثا كان قبله
حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح
ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على
معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما أحدث شيئا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن
ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا ويكون سكوته قديما واذا قال جهم انه يحدث
في ذاته علما فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة . فنقول السكوت القديم والغفلة
القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم . فان قيل السكوت
ليس بشيء إنما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده
فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها
موجود آخر وهو الكلام والعلم فأما أن يقال ان عدم شيء فلا ويتمز ذلك منزلة وجود
العالم فانه يبطل عدم القديم ولكن عدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه .
والواجب من وجهين . أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة
عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون
هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال . والدليل الذي دل على استحالة بعينه يدل على
استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة
فان كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على إثبات حدوث العالم فظهر بالحركة بعد
السكون اذا دل على حدوث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث

المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه
 يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو أنا اذا أدركنا
 تفرقة بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة
 بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال أمر وحدوث أمر فان الشئ لا يفارق نفسه فدل
 ذلك على ان كل قابل للشئ فلا يتخلو عنه أو عن ضده وهذا مقرر فى الكلام وفى العلم ولا يلزم
 على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك فى الحالتين ذات
 واحدة يطرأ عليها الوجود بل لآ ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل
 حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك
 الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود
 فى الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكنا كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة
 بكونه ساكنا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها . الوجه الثانى فى
 الانفصال هو أن يسلم أيضا ان السكوت ليس بمعنى وإنما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن
 الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك
 تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم
 لا ينتفى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا
 يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى
 يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر . فان قيل الاعراض كثيرة والخصم
 لا يدعى كون البارى محل حدوث شئ منها كالألوان والآلام والذات وغيرها وإنما الكلام
 فى الصفات السبعة التى ذكرتموها ولا نزاع من جعلها فى الحياة والكلام وإنما النزاع فى ثلاثة فى
 القدرة والارادة والعلم وفى معنى العلم السمع والبصر عند من يشبههما وهذه الصفات الثلاثة لا بد
 أن تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفا بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم
 منه كونه محلا للحوادث . أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهنم الى أنها علوم حادثة وذلك لان الله
 تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان كان عالما بأنه كان قد وجد كان
 هذا جهلا لاعمالا واذالم يكن عالما بأنه قد وجد كان جهلا لاعمالا واذالم يكن عالما وهو الآن عالم فقد
 ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول فى كل حادث وأما الارادة فلا بد
 من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة مهماتما وارتفعت
 العوائق منهما ووجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق

فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما
 عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة
 وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه اخبار عما ضي فكيف قال في الأزل (إنا أرسلنا نوحا
 الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الأزل لموسى (إخلع نعليك) ولم يخلق بعد
 موسى فكيف أمر ونهى من غير ما مورولا منى وإذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة انه
 أمر ونه واستحال ذلك في القدم علم قطعا انه صار أمرانا هيا بعد ان لم يكن فلامعنى لكونه محالا
 للحوادث الا هذا. والجواب اننا نقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل
 مستقل على ابطال كونه محالا للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة وإذا
 انكشف كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف
 بها. فنقول الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة
 مقتضاها في الأزل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه
 كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوف الله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما
 المتغير أحوال العالم وايضا حبه بمثل وهو انا اذا فرضنا الواحد منا علما بقدم زيد عند طلوع
 الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي لم يخلق له علم آخر عند
 طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع أ يكون عالما بقدم زيد أو غير عالم ومحال أن
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة
 أن يكون عالما بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالما بأنه كان قد قدم والعلم
 واحد أفاد الا حاطة بأنه سيكون وانه كائن وانه قد كان فكذا ينبغي يفهم علم الله القديم الموجب
 بالا حاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها
 المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وانما الحادث
 المسموع والمرئى والدليل القاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شئ واحد في
 انقسامه الى الذى كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن
 العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة وإذا كان علم واحد
 يفيد الا حاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال
 ذوات واحدة بالاضافة الى الماضى والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله
 تعالى ثم لا يثبت علوما لانهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف
 يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد بحقيقة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخاو

إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم فإن لم يكون معلوماً فهو محال لأنه حادث وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضاهياً فبأن يجوز أن لا يعلم الحوادث المبينة لذاته أولى وإن كان معلوماً فإما أن يفتقر إلى علم آخر لانهائية له وذلك محال . وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا يخرج منه فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حدودها بغير إرادة أخرى محال وحدها بإرادة يتسلسل إلى غير نهاية وإن تعلق الإرادة القديمة بالأحداث غير محال ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لأن الإرادة تعلقت بأحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق إيضاح ذلك وكذلك الكرامى إذا قال يحدث في ذاته إيجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت . فيقال له وما الذى خصص الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج إلى محض آخر فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة . ومن قال منهم أن ذلك الإيجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه . أحدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخرون قوله كن حادث أيضاً فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن فإن افتقر قوله كن في أن يكون إلى قول آخر افتقر القول الآخر إلى ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل إلى غير نهاية ثم لا ينبغي أن ينظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف أصوات في كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً ولا يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في أن واحد ألف ألف كافي كما لا يعقل الكاف النون فهو لا يحقهم أن يستترزقوا الله تعالى وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر . وإنما إن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود فإن كان في حالة العدم فالمعذور لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بأن يتكون بقوله كن وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى (إذا أردنا أن نقول له كن فيكون) وأنه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازى نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفرع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف إذا ذلك ستر الله عن خبايا الجهال ويقال للجاهل الذى اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأى السديده

(لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) . وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) . ومن قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس . فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل إرساله انا أرسله وبعد إرساله انا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تحديد اقتضاء آخر وكمن شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجزأ في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت أو كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون اللفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود بما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال . فان قيل أفقتقولون ان الله تعالى في الازل أمر ونه . فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمر الامور له وان قلتم لا فقد صار أمر بعد ان لم يكن . قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء القديم معقول وان كان سابقا على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطق عليه قبله وهذا أمر لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما

فكذلك الأمر يستدعي أموراً معلوماً وجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل
يستدعي الأمر أموراً به كما يستدعي أموراً ويستدعي أمراً أيضاً والمأمور به يكون
معدوماً ولا يقال أنه كيف يكون أمر من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس
يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم
توفي فأقنى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده والآمر معدوم والأمر في نفسه معدوم
ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر فإذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلاً للأمر ولا وجود
للأمر ولا للأمر ولم يستبعد كون الأمر أمر قبل وجود المأمور به فنحن أين يستدعي
وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظراً لافيهما فهذا ما أردنا
أن نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجبالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع * أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً
وأبداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكاملاً وأما ما يشتق له من الأفعال
كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا وهذا إذا كشف
الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه . والقول الجامع أن الاسامي التي تسمى بها الله سبحانه
وتعالى أربعة . الأول أن لا يدل الأعلى ذاته كالموجود وهذا صادق أزلاً وأبداً . الثاني
ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلاً والباقي
فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخر . والثالث ما يدل على الوجود وسلب
الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضاً يصدق أزلاً وأبداً لأن
ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلزم الذات على الدوام . الثالث ما يدل على الوجود وصفة
زائدة من صفات المعنى كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع
إلى هذه الصفات السبعة كالأمر والناهي والخبير ونظائره فذلك أيضاً يصدق عليه أزلاً وأبداً
عند من يعتقد قدم جميع الصفات . الرابع ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من
أفعاله كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهذا يختلف فيه فقال قوم هو صادق
أزلاً إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير وقال قوم لا يصدق إذ لا خلق في الأزل
فكيف يكون خالقاً والكشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول
القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وهما بمعنىين مختلفين فهو في الغمد صارم
بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروياً وعند الشرب
يسمى مروياً وهما إطلاقان مختلفان فغنى تسمية السيف في الغمد صارماً أن الصفة التي

يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته
فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صار ما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل فان
الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما تسترط لتحقيق الفعل
موجودا في الأزل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في
الأزل فهذا حظ المعنى فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به
المعنى الثاني ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول واذا كشف الغطاء على
هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة
دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من
الاحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هي
أصول الدعاوى وان كان تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى إثباتها فلنشتغل
بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء تعالى

✽ القطب الثالث ✽

في أفعال الله تعالى وجهلة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب وندعى في هذا القطب
سبعة أمور. ندعى انه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق وأنه
يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية وأنه لا يجب رعاية الاصلح لهم وأنه لا يجب عليه ثواب
الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وأنه لا يجب على الله
بعنه الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبضا ولا محال بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجهلة
هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائفون
فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وأنما كثر الخبط لانهم لم
يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف يتخاطب خصمان في أن
العقل واجب أم لا وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفتحا عليه بينهما فلنقدم البحث
عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهي الواجب والحسن والقبيح
والعبث والسفه والحكمة فان هذه الألفاظ مشتركة ومشارا لا غاليط اجمالها والوجه في أمثال
هذه المباحث ان نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نلتفت الى
الألفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على
فعل لا محالة ويعلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من
غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يرجع فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه

أولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان أولا لا نسميه أيضا بكل ترجيح بل لابد من خصوص ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه يستعقب تركه ضررا أو يتوهم وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا وإما آجل في العاقبة وهو إما قريب محتمل وإما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل وجوه ترجحه لهذه الأقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا إذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضررا قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان مالا ضرره أصلا ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجبا بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى أيضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولست نأثم حرمان هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا يحجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين الواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخر والآخر أخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى أمر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه لم يقع يؤدي الى أن ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليس هذا المعنى الثالث الواجب وأما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة أقسام. أحدها ان توافقه أي تلائم غرضه. والثاني أن ينافر غرضه. والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا أي لا فائدة فيه أصلا وفاعل العبث يسمى عبثا وربما يسمى سفيها وفاعل القبيح أعني الفعل الذي ينضر به يسمى سفيها واسم السفيه أصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافقه وان كان منافيا سمي قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان مختلفان بالأشخاص

ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل
يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه فن لاديانة له
يستحسن الزنا بوجه الغير وبعد الظفر بهانعة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه
غمازا قبيح الفعل والمتمدين يسميه محتسبا حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن
والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه
بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جار في الطباع ما خلق مائلا من الالوان الحسان الى
السمره فصاحبه يستحسن الاسمره ويعشقه والذي خلق مائلا الى البياض المشرب بالحمرة
يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن
والقبح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات
التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسنا في حق زيد قبيحا في حق عمرو
ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو ولما لم تكن الالوان من
الاولى الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن أيضا ثلاثة فقائل
يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا وقائل يخص بما يوافق الغرض في
الآخر وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا
والقبح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالأول أعم وهذا أخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى
بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحا اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسببون الفلك
والدهر ويقولون خرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد
يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه ويكون معناه أنه لا تبعه عليه
فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء وأما الحكمة فتطلق على معنيين
أحدهما الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف
ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها. والثاني أن تنضاف اليه القدرة على إيجاد
الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من
الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الأصل ولكن هاهنا ثلاث
غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة
الاولى . أن الانسان قد يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض
غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحققر ماعداه ولذلك يحكم على

الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأ غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه

(الغلطة الثانية) فيه أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا معنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفرطبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويليقي اليه أن الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلزمه في أكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط وينفر في طبعه قبحه والتفسير عنه مطلقاً

(الغلطة الثالثة) سبق الوهم الى العكس فان مارئي مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضاً لا محالة يكون مقرونا به مطلقاً ولا يدري ان الاخص ابداً يكون مقرونا بالاعم وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالاختصاص ومثاله ما يقال من ان السليم أعني الذي نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه أنه أدرك المؤذى وهو متصور بصورة حبل مبرقش فاذا أدرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بأنه مؤذٍ فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيص الاصفر لشبهه بالعدرة فيكاد يتقياً عند قول القائل انه عدرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه أدرك المستقذر رطباً أصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بأنه مستقذر بل في الطبع ما هو أعظم من هذا فان أسامى التي تطلق عليها الهنود والزوج لما كان يقترن بهاقع المسمى به يؤثر في الطبع ويبلغ الى حد لوسمي به أجل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه لان

إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام. وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العاقل من المعتزلة مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها فلو قلت له إنه مذهب الأشعرى رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب كذاباً بعين ما صدق به مهما كان سيئ الظن بالأشعرى إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا وكذلك تقر رأيهم معقولا عند العاقل الأشعرى ثم تقول له إن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق و يعود إلى التكذيب ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرته ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان صادفوا في نظرهم ما يؤكدهم عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقهم وإنما الحق ضده وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشأؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفه والتخلق باخلاق منذ الصبا فإذا وقفت على هذه المنارات سهل عليك دفع الاشكالات. فان قيل فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن والقبح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة للأغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة. أما الاستحسان فنرى أن الإنسان وحيواناً وشرفاً على الهلاك استحسناً إنقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الإهمال بتحسين هذا وتقبیح ذلك وأما الذي يستقبح مع الأغراض كالذي يعمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في إطلاقها فإنه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به والذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فإنه يستحسن الوفاء بالعهود والامتناع من النقض فبان أن الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه والجواب أن في الوقوف على الغلط المذكور ما يشفي هذا الغليل أما ترجيح الانقاذ على الإهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للذي الذي يلحق الإنسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولأن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على إنقاذه مع الأعراض عنه ويجحد من

نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره
 طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان
 فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها أو فرض في شخص لا رقة فيه ولا رجة فهذا حال
 تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن
 الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه أحد فهو ممكن أن يعلمه فان فرض في
 موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضاً ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل
 وذلك انه رأى الثناء مقر ونا يمثل هذا الفعل على الاطراد وهو ميل الى الثناء فيميل الى المقرون
 به وان علم بعقله عدم الثناء كما أنه لما رأى الأذى مقر ونا بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الأذى
 فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الأذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال
 معه أنسه فيه فانه يحسن من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك
 قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما حب الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال

وحب أوطان الرجال اليهم * ما رُبَ قضاها الشباب هنالك

اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها فحنو لذلك

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب
 الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الناهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا
 الميل وأمثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط
 بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم اجراء العادات حتى اذا
 تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعبابه وتحلبت اشداًقه وذلك بطاعة
 القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث
 بحسب التخيل وان كان الشخص عالماً بأنه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم أو بسبب
 آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكأنه ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة
 الناشرة لآلة الفعل وساقط الرياح الى تجايف الاعصاب وملاها واثارت القوة المأمورة بصب
 المذي الرطب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
 الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال

والوهم ساعد العقل الوهم أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع إلى الأغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستحقه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستحق الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان أحدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخرة ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطي متن الخطر ويتجهجم على عدو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسبب ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقررنا بالثناء الذي هو لذية والمقررون بالذيد لذيد كما ان المقررون بالمكر وه مكر وه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوى فانرجع اليها

﴿الدعوى الاولى﴾ ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه واذا خلقهم فله أن لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق . وبرهان الحق فيه أن نقول قول المعتزلة الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانيبين ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر إما عاجلا وإما آجلا وما يكون نقيضه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فان الارادة اذا فرضت وجوده أو العلم اذا فرض متعلقا بالشئ كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة . فان قيل إنما يجب عليه ذلك لفائدة ترجع إلى الخلق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة فامعنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان أردتم معنى رابعا ففسروه أولا ثم اذكروا علته فانار بما لانكران لا يخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولاكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذالم يكن له فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه أبدا على اننا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم . وضرر . وغم . وألم . وأما هذا الخلق الموجود فالمقلاء كلهم قد تمنوا العدم . وقال بعضهم ليئني كنت نسيا منسيا وقال آخر ليئني

لم أكل شيأ وقال آخر ليتني كنت تبذر فعمها من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يقنى عدم الخلق وبعضهم يقنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا فليت شعري كيف يستجيز العاقل في أن يقول للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة وهو ألم وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادر على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان الذوا وقع من أن يكون بالامتنان والابتداء * والجواب أن الاستعانة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منتهه وتقدير اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعانة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستثقل المقام أبدا الآباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أحسن من أن يناظر أو يخاطب هذا الوسوس ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقا وسنبين نقيضة ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقرته وارادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

﴿الدعوى الثانية﴾ ان الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد أهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهوانه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهما للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطا باولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوما فقط وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر من يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفا وان كان مثله سمي التماسا وان كان فوقيه سمي دعاء وسؤالا ان فالأقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك باستحالاته لا تخلو إما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض أو كان لاجل الاستصحاب وباطل أن يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبد الزمن قم فهو على مذهبهم أظهر وأمانحن فاناعتقده انه اقتضاء يقوم ذلك بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم (١٠ اقتصاد)

بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء وتطير الزمانه والسيد لا يدري ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضى فإن عامه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتزده عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض أما الإنسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستعجب ذلك وليس ما يستعجب من العبد يستعجب من الله تعالى ﴿فان قيل﴾ فهو مما لا فائدة فيه ومالا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿قلنا﴾ هذه ثلاث دعاوى

﴿الاولى﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامتثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وأمر ابا جهل بالايان وأخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال

﴿الدعوى الثانية﴾ ان مالا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فاباينا انه لا يراد بالعبث الا مالا فائدة فيه فان أريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿الدعوى الثالثة﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فن لا يتعرض لها فتسميته عابثاً مجاز محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الرمح عابثة بتعريتها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه ويضاهي قول القائل الجدار غافل أى هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاهما على الذى لا يقبل العلم مجاز لا أصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى

﴿الدليل الثانى﴾ فى المسئلة ولا يحصى لاحد عنه ان الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم انه لا يؤمن وأخبر عنه بانه لا يؤمن فكأنه أمر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه وكدن ايس محال لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره فى امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا أموريين بالايان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امثاله ولا يغنى عن هذا قول القائل انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرة أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل

ولم تكن لهم قدرة الاعلى الكفر الذى صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة
 ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شرطه أن لا
 ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد اعيانها بل لمتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدى
 الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس
 عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلغظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح
 والاستعسان

﴿الدعوة الثالثة﴾ ندعى ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البرى عن الجنايات ولا يلزم
 عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى أن كل بقعة وبرغوث
 أو ذى بعرك أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب وذهب
 ذاهبون الى أن أرواحها تعود بالتناسخ الى أبدان أخرى وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا
 مذهب لا يخفى فساده وانكنا نقول أما ايلام البرى عن الجناية من الحيوان والاطفال
 والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيسبق قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر
 والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسر وه
 بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكما . فنقول ان الحكمة أن
 أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان أريد
 بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له . فان
 قيل فيؤدى الى أن يكون ظالما وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منى عنه بطريق
 السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرجح فان الظلم انما يتصور من يمكن أن
 يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف
 فعله أمر غيره ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف
 أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور
 منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مساويا عنه لفقد شرطه المصحح له لالفقده في نفسه
 فلتفهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم
 فيه بنفى ولا اثبات

﴿الدعوة الرابعة﴾ ندعى انه لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء
 ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح
 ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة

والوجود فان ائز بهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه فان فرض
ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث
كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يتخذ الكافر البالغ في النار وأن يكون للبالغ
المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبة
فيقول لانه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانتك أمتني قبل
البلوغ فكان صلاح في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأبال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة
أبد الأبدين وكنت قادر على أن توصلي لها فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت انك لو
بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح
لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب أو ما علمت أني اذا بلغت كفرت
فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب الي من تخليد النار وأصلح لي فلم
أحييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومعهم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة
وبه يظهر على القطع ان الأصل للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

﴿الدعوى الخامسة﴾ ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل
ان شاء أثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين
وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الآلهية وهذا ان
التكليف تصرف في عبده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا
بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبح وان أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن
يقال انه يصير وعده كذبا وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل
التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح . قلنا ان عنتيم بالقبح انه مخالف غرض
المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنتيم به انه مخالف غرض المكلف
مسلم ولكن ما هو قبح عند المكلف لم يمتنع عليه فعليه اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه
بمناية واحدة على انالوزلنا على فاسد معتقدهم فلان سلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في
العادة ثواب لان الثواب يكون عوضا عن العمل فبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يخدم
مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر
على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق
اذا وفي لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدود على هذا الشكر ثواب
مجدود ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدا مقيدا بحق الآخر وهو

محال وأخش من هذا قولهم ان كل من كفر فوجب على الله تعالى أن يعاقبه أبدا ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة الى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمتعم واستحسنهم للعفو أشد فكيف يستحق العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من أذنته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوى في حقه الكفر والإيمان والطاعات والعصيان فهمافي حق آلهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تأييد العقاب خالدا مخلدا في مقابلة العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضى اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قيلا وأجري على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تفضي به الأوهام والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها الا لوجهين . أحدهما أن يكون في العقوبة زجرا ورعاية . مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل أصلا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبح لانه لا فائدة فيه للعقاب ولا لأحد سواء الجاني متأدبه ودفع الأذى عنه أحسن وانما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة وما مضافا لتدارك له فهو في غاية القبح . الوجه الثاني أن نقول انه اذا تأذى الجاني عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مر يح من الألم والألم بالجاني أليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى فهذا أيضا له وجه ما وان كان دليلا على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة المستقبل لا حد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع أذى عن الجاني عليه ففي غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول ان ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع لمو حب الاوهام التي وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا أردنا مآرضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم

الدعوى السادسة * ندعى أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرد موجبه وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعاً عاجلا وآجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعبث وكلما هو خال عن

الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلوا اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن
 الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلوا ان يكون في الحال أو في المآل أما في الحال فهو تعب
 لا فائدة فيه وأما في المآل فالمتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على
 فعله فالحكم عليه بالثواب حاقة لا أصل لها فان قيل يخطر بباله ربان له ان شكره أثابه وأنعم
 عليه وان كفر أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحترار
 عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالأحترار عن العلوم قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحسنه
 طبعه عن الاحترار من الضرر موهوما ومعلوم فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا
 الاستحسان فان الاصطلاحات لا مشاحة فيها ولو كن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة
 الترك في تقدير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه في حق الله تعالى سميان لا كالواحد
 منافاته يرتاح بالشكر والثناء ويهتزل ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به فاذا ظهر
 استواء الأمرين في حق الله تعالى فالترجيح لأحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو
 انه يعاقب على الشكر لوجهين . أحدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه
 عن الملاذ والشهوات وهو عبد مريب بوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فلعل المقصود
 أن يشتغل ب لذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا
 الاحتمال أظهر . الثاني أن يقيس نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بأن يبحث عن صفاته
 وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسرار الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال
 له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فالك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن اسرار
 الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولماذا لا تشغل بما يهملك فالذي يطلب معرفة الله تعالى
 كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما
 لا يؤهل له الا لمن له منصب فن أين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان مأخذهم
 أو هامر سخط منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا يحصى عنها فان قيل فان لم يكن مدركا
 لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى إغغام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظر وافهما
 فلم يخاطب أن يقول ان لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه وان كان واجبا فيستحيل أن
 يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت
 الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى أن لا تظهر صحة النبوة
 أصلا . والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى
 الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم واذا كان هذا

هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطه العقاب بأحدهما وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما بل أن يكون علمه متكاملا من أراد فيقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا ولست أوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما أنا أخبر عن كونه سما ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتأوله فانه مهلك للحيوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور قيموت على الفور فيظهر لك ما قلته وأما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربة وهو أن تشر به فتش في فلا فرق في حق ولا في حق أستاذي بين أن يهلك أو يشفي فان أستاذي غني عن بقاءك وأنا أيضا كذلك فعند هذا لوقال المريض هذا يجب على بالعقل أو بقولك وما يظهر لي هذا لم أشغل بالتجربة كان مهلكا لنفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غني عن العالمين سعدوا أم شقوا فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فننظر فلنفسه ومن قصر فعلها وهذا واضح . فان قيل فقد رجح الأمر الى أن العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيعمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر . قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع بخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعد ليسكون مستحشا ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا أو علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله تعالى هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمجزة والمجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشفت المعاني والصحيح في الألفاظ أن يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول

هو العقل والمستصحت على سلوك سبب الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه
المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض
﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعى ان بعثة الانبياء جائرة وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه
واجب وقد سبق وجه الرد وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهم مقام الدليل على
ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ
وأصوات ورقوم أو غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فاننا سمنا نعى
به الا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم أجراء العادة
ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل
خارق للعادة مقرر ونا بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محال لذاته فانه يرجع
الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم
استحالة ذلك من حيث الاستعجاب والاستحسان فقد استأصلنا هذا الأصل في حق الله تعالى
ثم لا يمكن أن يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستعجاب فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم
يستعجبوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه في ذاته ضروريا فلا بد من ذكر سببه
وغاية ما هو به ثلاثة شبيهة . الاولى قولهم انه لو بعث النبي بماتقضية العقول في العقول
غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة
التصديق والقبول . الثانية انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله
تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهارا فلا حاجة الى رسول وان لم يضاف به فغايتة الدلالة على
صدقه بفعل خارق للعادة ولا يميز ذلك على السحر والطلسمات وعجائب الخواص وهى خارقة
للعادات عند من لا يعرفها واذا استويا في خرق المادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق
. الثالثة انه ان عرف تميزها عن السحر والطلسمات والخيالات فمن أين يعرف الصدق
ولعل الله تعالى أراد أضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشقى وكلما
قال مشقى فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويفوينا بقول الرسول فان
الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه أقوى
شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلى عند رومه إلزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن
الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال . والجواب ان نقول . أما
الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تشتمل العقول بمعرفة نفسه
ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الأعمال والأقوال

والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرف بهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأموه رآخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام بمججزات وقرائن حالات فلا فرق * فأما الشبهة الثانية وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان أحدا من العقلاء لم يجوز اتهام السحر الى إحياء الموتى وقلب العصائب وخلق القمر وشق البحر وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد يصور تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما أظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي عليه الصلاة والسلام على ملاء من أكابر السحرة ولم عملهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات . وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهم ما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فتمال أيها الملك ان كنت صادقا فيما ادعيت فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعده على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء أم يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم بكون هذا تصديقا وتفويض ضروري ولذلك لم ينكر أحد صدق الانبياء من هذه الجهة بل أنكر واكون ما جاء به الانبياء خارقا للعادة وحلوه على السحر والتليس أو أنكر واوجود رب متكلم أمرناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم بالضروري بالتصديق . فان قيل فهب انهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي

يؤمنكم انه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقى
فان ذلك غير محال اذ لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول وليكن قال الله تعالى شفاها
وعيانا ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فهم نعلم صدقه فلعله
يلبس علينا ليغويننا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا فلا يمتنع على
الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين . والجواب ان الكذب مأمون عليه
فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ايس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس
بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه وتعالى فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على
وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام
النفس محال وفي ذلك الامن مما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهم ما علم انه فعل الله تعالى وانه
خارج عن مقدور البشر واقترب بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك
من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فأما بعده معرفة كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك
بمحال أصلا البتة . فان قيل فهل تجوزون الكرامات . قلنا اختلف الناس فيه والحق أن ذلك
جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه
لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان الكرامة عبارة عما
يظهر من غير اقتران التعدي به فان كان مع التعدي فاننا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على
صدق التعدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه
فان قيل فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب . قلنا المعجزة مقرونة بالتعدي نازلة
منزلة قوله سبحانه صدقت وأنت رسولي وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له أنت
رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله
أنت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له أنت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له أنت
رسولي فان فعل الملك على ما ضرب بنام المثال كقوله أنت رسولي فاستبان بالضرورة ان هذا
غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما أخبر هو عنه والله تعالى اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه أربعة أبواب ﴾

﴿ الباب الأول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر

حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظري في ثلاثة أطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى القوانين التي ينبغي أن يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الأول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ﴾

وانما نفترق الى اثبات نبوته على الخصوص على ثلاثة فرق

﴿ الفرقة الأولى العيسوية ﴾ حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك الجحيم وتواتر ذلك منه فاقالوه محال متناقض

﴿ الفرقة الثانية ﴾ اليهود فانهم أنكروا صدقه لا بخصوص نظريه وفي مجزاته بل زعموا انه لاني بعد موسى عليه السلام فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص . فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصائبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم ضلوا بشبهتين . إحداهما قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى . والثانية ففهم بعض الملحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بدينى مادامت السموات والارض وانه قال انى خاتم الانبياء * أما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استقراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال أن يقول السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقا وان الواجب الاستقرار عليه أبدا الا أن مخاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد انه بداله أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا ينبه العبد عليها ويطلق الأمر له اطلاقا حتى يستقر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته أمره بالقعود فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع فان ورود النبي صلى الله عليه وسلم ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغيير قبله وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال

فليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستبانه بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح و ابراهيم وشرعهما ولا يميزون فيه عمن ينكرون نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر . وأما الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين . أحدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله تعالى بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفنتكرون معجزة عيسى وجودا أو تنكرون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان أنكر واشيا منه لزعمهم في شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محصا واذا اعترفوا به لزعمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله خاتم الانبياء . الثاني ان هذه الشبهة انما القنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيوف على الاسلام وكان رسولنا عليه الصلاة والسلام مصدقا بموسى عليه الصلاة والسلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فهو عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعا ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حاية لدمائهم وأموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام مما ثبتنا على النصارى

الفرقة الثالثة * وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي إنبات نبوته بالمعجزة طريقتان . الاول التمسك بالقرآن فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقتضيه النبي عليه الصلاة والسلام عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان أرفل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضة والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حاية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى عليه السلام ولا يقدر النصارى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن أن يقابل بعيسى فينكرون تحديه

بالنبوة أو استشهاده بأحياء الموتى أو وجود إحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم
 يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات . فان قيل ما وجه إعجاز
 القرآن . قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في
 خطبتهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن
 مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من
 قصد المعارضة من إعادة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة قبل مع ركاكة كما
 يحكى عن ترهات مسيماة الكذاب حيث قال الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل
 وخرطوم طويل فهذا أو أمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغنها الفصحاء ويستهنون بها
 وأما جزالة القرآن فقد قضا كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن
 في فصاحته فهذا اذا معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعنى من اجتماع
 هذين الوجهين . فان قيل لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة
 القرآن ولو قصدت لقدرة عليه أو منعتها العوائق عن الاشتغال به . والجواب ان ما ذكره
 هوس فان دفع تحدى المتحدى بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف معما جرى على العرب من
 المسامين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكره غير دافع غرضنا فان انصرفهم
 عن المعارضة لم يمكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم
 المعجزات فلو قال نبي آية صدق انى في هذا اليوم أحرك أصبعى ولا يقدر أحد من البشر على
 معارضتى فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة
 الأعضاء من أعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة
 من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي صلى الله عليه وسلم على
 رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ومهما
 تشبثوا بانكار شئ من هذه الامور الجلية فلا نشغل الا بمعارضتهم بمثل في معجزات عيسى
 عليه السلام . الطريقة الثانية ان تثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادة التي
 ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسيح الحصى في
 كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه . فان
 قيل آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ تواتر . قلنا ذلك أيضا ان سلم فلا يقدر في الغرض
 مهما كان المجموع بالغامبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة على رضوان الله عليه وسخاوة حاتم
 معلومان بالضرورة على القطع تواتر أو آحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع

الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جللتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلاً . فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تتواتر عندي لاجلتهاولا آحادها . فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى عليه السلام وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فيها ذينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا أن يقال ينبغي أن تخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لا تتواتر عنده الأخبار وكذا المتصامم فهذا أيضا عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثانى ﴾

فى بيان وجوب التصديق بأمر ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان . أما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما . أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت بالشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع . فكل ما يتقدم فى الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام أيضا فيما اخبرناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه . وأما المعارضة بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالواقع فان ذلك من مواقف العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحي وإلهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالخشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها وما المعلوم بهما فكل ما هو واقع فى مجال العقل ومما أخر فى الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كسـئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا المجرى ثم كلا ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الأدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الأدلة الظنية كسائر الاعمال فتحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى (خالق كل شيء) ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم مطلقاً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التى ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي أن يعتقدهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا فى النقهيات بل اعتبروها أيضاً فى التصديقات العامة فادبه

والقولية . وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لأدلة السمع فيمكن في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالحالة وليس يشترط استعماله على القضاء لتجويز وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل أعلم أن الأمر جائز وبين قوله لا أدري أنه محال أم جائز وبينهما ما بين السماء والأرض الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعا فهذه هي المقدمة

﴿ أما الفصل الأول في بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من

الحشر والنشر وعذاب القبر والصرط والميزان ﴾

أما الحشر فيعني به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء السابق فان إعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على إعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) فان قيل فإذا تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحدهما الممكنات . واحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى أعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والإنسان هو ذلك الإنسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار أعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط إعادة فرض إعادة الأعراض وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض وذلك باطل ولكن القول في إبطاله يطول ولا حاجة إليه في غرضنا هذا . والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضا ثم تعاد الأجسام بأن تختار مرة ثانية . فان قيل فبما يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاده . قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجوده وإلى ما لم يسبق له وجوده كما أن المعدوم في

الأزل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله تعالى لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعني الاعادة أن نبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يبتدع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر الى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في إبطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك ان كتاب مصنف لا بطلان مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدر وان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبيره كالعارض له والبدن آلة الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك رجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا تحفل المستقدات التغفل الى هذه الغايات في المعقولات فإذ كرهناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع .

أما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين انهما لي عذبان ودل عليه قوله تعالى (وحق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون ان يرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت بما تفتقره السباع وتأكله وهذا هوس أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدر كالعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجز له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغترار ا بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبره فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فا كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه وأما سؤال منكرو ونكيري فحق والتصديق به واجب لو ردد الشرع به وامكانه فان ذلك لا يستدعي منهما الا تفهيم بصوت أو بغير صوت ولا يستدعي منهما الا فهما ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء بفهم المسؤل ويجب

ثم ان في قوله

ثم ان في قوله

ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل ان اري الميت ولا نشاهد منكر او نكبر او لا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهم ذاي لزم منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماع ذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الاتحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضا انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستعجرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيه من المجائب والسبب الذي يفرط باع أهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من المجائب والآيات لأن المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لابرهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد . . . وأما الميزان فهو أيضا حق وقد دلل عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعة في جسم الميزان أين تحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد انما على حركة جميع البدن فراع هذا محال . . فنقول قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير . فان قيل فأى فائدة في هذا وما معنى المحاسبة . قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يعقل وهم يسئلون . ثم قد دللنا على هذا ثم أي بعد في ان تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم انه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم انه في عقوبة عادله وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك . وأما الصراط فهو أيضا حق

والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسم ممدود وعلى متن جهنم يردده الخلق كافة فاذا
توافقوا عليه قيل لللائكة وقفوهم انهم مسئولون . فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق
من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه . قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة
الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر ممن معترف بالقدرة
فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه
ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هو إلى أسفل ولا في الهواء انحراف
فاذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

﴿ الفصل الثاني ﴾ في الاعتذار عن الاخلال بفصول نتجت بها المعتقدات فرأيت
الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشقل الاعلى المهم الذي لا بد
منه في صحة الاعتقاد . أما الأمور التي لا حاجة إلى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا
معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير
لا ثقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن يحصره ثلاثة فنون عقلية ولفظية وفقهية أما
العقلية فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالاضدين أم لا وتعلق بالمتغيرات أم لا وهل يجوز
قدرة حادثة تتعلق بفعل مبين لمحل القدرة وأمثال له وأما اللفظية فكما يبحث عن المسمى باسم
الرزق ماهو ولفظ التوفيق والخذلان والايان ما حدودها ومسبباتها وأما العقضية فكما يبحث
عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن التوبة ما حكمها في نظائر ذلك وكل ذلك ليس بهم في
الدين بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على الندر الذي حقق في
القطب الاول وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها
الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه
ويصدق في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا غير مهم ونحن نورد
من كل فن مما أهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق حر وجها عن المهمات المقصودات
في المعتقدات

• أما المسئلة العقلية فكما اختلاف الناس في ان من قتل هل يقال إنه مات بأجل ولو قدر عدم
قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولا كنا نشير إلى طريق الكشف
فيه فنقول كل شئيين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي
أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمر معاشم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت
عمر ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا عدم الموت لم

يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط
لأحدهما بالآخر فأما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام . أحدها
ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد
أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهم ما من المتضايغان التي لا تقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر
. الثاني أن لا يكون على التكافؤ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط
و معلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من
تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو
الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه . الثالث العلاقة
التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول اعلية واحدة
وان تصور ان تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من
تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا
المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حرز الرقبة وهو راجع الى أعراض هي
حركات في يد الضارب ولسيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن
بهما عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحرز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحرز نفي
الموت فانهم ما شئنا مخلوقا معا على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بالآخر فهو
كالقترنين اللذين لم تجز العادة باقترانهما وان كان الحرز علة الموت ومولده وان لم تكن علة
سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللا من أمراض وأسباب
باطنة سوى الحرز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحرز نفي الموت مطلقا ما لم يقدر مع ذلك
انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا . فنقول من اعتقد من أهل السنة ان الله مستبد
بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه
مع الحرز فلا يجب من تقدير عدم الحرز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه
مشاهدته صحة الجسم وعدمه فذلك من خارج اعتقاده لو انتفى الحرز وليس ثم علة أخرى وجب
انتفاء المعلول لان انتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما
عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة تطول النزاع فيها ولم يشرع أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي
أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد وبنينا على
هذا ان من قتل ينبغي أن يقال انه مات بأجله لان الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى
فيه موته سواء كان معه حرز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر ولم يكن لان كل هذه عندنا

مقترنات وإيست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فأما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خلعت ونفسها تمادت إلى منتهامتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك اسم مجالا بالاضافة إلى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالقاس في الحال والاجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال إذا هدم بالقاس لم يهدم بأجله وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال أنه يهدم بأجله فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل.

وأما المسئلة الثانية وهي اللفظية فكأختلاف الفهم في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً أعني اسم الإيمان وإذا فصل سميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معانٍ إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودلائل اطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فأنما يحكم بأنه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي أن جواهر العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم وقد قال تعالى (وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه الصلاة والسلام الإيمان بضعة وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق فنرجع إلى المقصود ونقول أن إطلاق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين أن حصل بكماله فلا مزيد عليه وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين وهي خطة واحدة لا يتصور فيها زيادة ونقصان إلا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه بأن النفس تطمأن إلى اليقينية النظرية في الابتداء إلى حل ما فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفاض بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتها في طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وإلى العلم بحدوث العالم وإن محدثه واحد ثم يدرك أيضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فإذا فسرت الزيادة به لم يمنعها أيضا في هذا التصديق أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه

فإن أدرك بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتنا حتى أن الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه الهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العامة ولا التخييلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازم في اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبريقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت إلى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قيل . فأقول إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا أمر لا يعرفه إلا من سبر أحوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته حتى أن المعتقد الذي طال منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصاباً نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان أقدم على مسخ رأسه وتفقد أمره صادق في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجد له أو مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على أفعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يججدها المتخلقون في الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع اللفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق . وقول المعتزلة أن ذلك مخصوص بما يملكه الإنسان حتى ألزموا أنه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرموا تناوله فقل لهم فالظامة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا أنه عبارة عن المتفجع به كيف كان ثم هو منقسم إلى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظر أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب اللفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله تعالى أن يوفقنا للاشتغال بما يعيننا . وأما المسئلة الثالثة وهي الفقهية فنل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب وهذا انظري

فقهى فن أين يليق بالكلام ثم بالختصرات واسكننا نقول الحق ان له أن يحتسب وسيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الأمر والناهي معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها فتى يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقال له عليه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشغولة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوهم من الغزو ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا . فان قيل لا . قلنا لا الفرق بين هذا وبين لبس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلامه وأصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلى الأمر بترك المحرم واجب على مع الترك فلي ان أتقرب بأحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك أحدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الأمر بترك الشرب وهو بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر . فان قيل فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بأمرأة مكرها اياها على التمكن فان قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشف وجهك فاني لست محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكرهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئين العمل والأمر للغير وانا أتعاطي أحدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وأنا أصلي وان تركت الوضوء والمسنونون في حق الصوم والتسحر وأنا أتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحر للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرأة مقدمة على غيره فليذهب نفسه أولا ثم غيره أما اذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا ذهب نفسه وترك الحسبة وتهذب بغيره فان ذلك معصية ولا كنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب على شيئين ولي ان ترك

أحد همدون الثاني لم يكن منه . والجواب ان حسبة الزنى بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام في انها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستنقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيد والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو اننا نقول قوله لها لا تكشف وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله أن يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فامستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس في قوله الاخير صدق عن الشرع بأنه حرام وليس في فعله الا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال وليسنا نغني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي الأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السجود عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه . وأما قولكم أن تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وأما الكافر فان حمل كافر آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وان محمد رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لأمره فله أن يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما أردنا ايرادها لتعلم ان أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله سبحانه وبه تعالى أعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

للنظر في الامامة أيضا ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات ثم انها مشارة للمعصيات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وان أصاب فكيف اذ أخطأ وليكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للألوف شديد النفاذ وليكن انوار القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي أن تظن ان وجوب ذلك

مأخوذ من العقل فاذا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الآن يقصر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لمفاهيه من الغوائد ودفع المضار في الدنيا ولا كنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولنا اننا نكتفي بمفاهيه من إجماع الأمة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام قطعا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام . فان قيل المقدمة الاخيرة غير مساهمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في أيهما النزاع فان قيل لم فتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما اضرار بالآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما يريد به بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التعم والتبذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والاقوات والامن هو آخر الآفات ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافا في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحدا فيرهابها وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية والا فلو كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة وأذن بان نظام الدنيا أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

وأما المقدمة الثانية وهو ان الدنيا والامن على النفس والاموال لا ينتظم الا بسلاطنته بطاع فتشبه له مشاهدته أوقات العتق بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتبدل لم ينصب سلطان آخر مطاع دام المخرج وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ان بقي حيا والآخر يهلكون فثبت ظلال السيوف ولهذا قيل للدين والسلطان ثومان ولهذا قيل للدين اس والسلطان حارس ومالا اس له فهدوم ومالا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يمارى العقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الهوا وتباين الاراء لو خلوا ورأهم ولم يكن رأى

مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بساطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

﴿الطرف الثاني﴾ في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد نجعل اماماً بالتشبهى غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق بها فقلت خاصة في نفسه وخاصية من جهة غيره اماماً من نفسه فان يكون أهلاً لتدبير الخلق وجهلهم على مرأشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الاثمة من قریش فهذا يميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قریش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وإيس ذلك الا التولية أو التفويض من غيره فانما يتعين للإمامة مهمما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لابد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد ثلاثة إما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم وإما التنصيب من جهة امام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قریش وإما التفويض من رجل ذى شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرموق بالتابعة مستولى على الكفاية في بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود ان يجمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً قد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة الامام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الاثمة فقد انقضت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته إثارة الفتن الا أن من هذا حاله فلا يجوز أيضاً عن أخذ البيعة من أكبر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة الا عن بيعة وتفويض ﴿فان قيل﴾ فان كان المقصود حصول ذى رأى مطاع يجمع شتات الاراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلوا نهض لهذا الامر من فيه الشر وطع كها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع

العلماء ويعمل بقولهم فاذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفة أم تجب طاعته . قلنا لذي نراه ونقطع به انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك لا يتحرى قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته لان ما يفوتنا من المصارف بين كونه عالما بنفسه أو مستغنيا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا اقتقرنا الى تهيج فتنة لا ندرى عاقبتها ور بما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعى مزية وتمة للمصالح فلا يجوز ان يعطل أصل المصالح في التشوق الى مزاياها وتكمالاتها وهذه مسائل فقهية فليهوّن المستبعد لمخالفة المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية . فان قيل فان تسامحتم بمصلحة العلم لكم التسامح بمصلحة العدالة وغير ذلك من الخصال . قلنا ليست هذه مناسحة عن الاختيار ولكن الضرورات تتبع المحظورات فكن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضى ببطلان الامامة في عصر الفوات شر وطها وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها بل هو فاقده للتصدي بشر وطها فاي أحواله أحسن أن يقول الفضاة معز ولون والولايات باطلة والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة وأن الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إيمان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعاش كلها ويغضى الى تشييت الاراء ومهلك للجاهلير الدهماء أو يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بنفسهم ومعصيتهم لضرورة الحال وإيمان نقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شر وطها لضرورة الحال ومع ائوأم ان البعيد مع الابعد قريب وأهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمته وانما تثبت بطول الالفة في سمعه فلا تنزل النفرة عن نقيضه في طبعه إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد عجزعنه الانبياء فكيف غيرهم . فان قيل فهل لا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كى يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب . قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص هم أيضا بل ثبتت إمامة أبي بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلمعت الى تجاهل من يدعى انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كآبروا

النص وكتفه فامثال ذلك يعارض بمثله . ويقال بم تنكرون علي من قال انه نص علي ابي بكر
فاجمع الصحابة علي موافقة النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتفانه ثم
انما يخيل وجوب ذلك لعمد رقطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة
الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا
بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولي بالنص

﴿ الطرف الثالث ﴾ في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله
عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسرافا في اطراف فن مبالغ في الثناء حتى يدعي
العصمة للائمة ومنهم من تهجم علي الطعن بطلاق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين
واسلك طريق الاقصاد في الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مشغل علي الثناء علي
المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة
كقوله ارحم الراحمين كالتجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما
من واحد الا وورد ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي ان تستصعب هذا الاعتقاد في
حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل
مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطرق اليه ولم يجز ما لا يتسع العقل
لتجوير الخطأ والسهو فيه وحمل افعالهم علي قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية
مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الي البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب طفمة الفتنة
ولاكن خرج الامر من الضبط فأوخر الامور لا تبقى علي وفق طلب اوائلها بل تنسل عن
الضبط والظن بمعاوية انه كان علي تأويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكي سوى هذا من
روايات الاحاد فالصحيح منه مخطا بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخواارج
وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت
فتسنبط له تأويلا فافتذر عايك فقل لعل له تأويلا وعذر لم اطلع عليه واعلم انك في هذا
المقام بين ان تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا وتحسن الظن به وتكف لسانك
عن الطعن وأنت مخطئ مثلا والخطأ في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيه فلو
سكت انسان مثلا عن لعن ابليس أو لعن ابي جهل أو ابي لهب أو من شئت من الاشرار طول
عمر لم يضره السكوت ولو هفاه قوة بالطعن في مسلم بما هو بري عند الله تعالى منه فقد
تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع
انه اخبار عما هو متحقق في المعتاد في يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الي الفضول

أثر ملازمة السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف
 الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل
 عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة وهذا يمكن أن قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه
 محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله أن اطاعه عليه ولا
 يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقننة للفضيلة على هذا الترتيب
 بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجمات في الفضل من دقائق ثنائهم رضى في
 عمية واقترام أمر آخر أغنانا الله عنه وتعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال مشكل أيضا وغايته
 رجم ظن فكم من شخص منكر من الظاهر وهو عند الله يمكن أن يتعلق قلبه مع الله تعالى
 وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله خبيث مستمكن في باطنه فلا مطلع على
 السرائر إلا الله تعالى ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحى ولا يعرف من النبي إلا
 بالسمع وأولى الناس بسمع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملائمون لأحوال النبي صلى
 الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان
 ثم على علي رضي الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض وكان
 إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقاد أهل السنة
 هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل
 الإجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا أن نقصص عليه من أحكام الإمامة والله أعلم

﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

أعلم أن الفرق في هذا المبالغات وتعضبات فر بما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى
 الفرقة التي يعتزى إليها فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة
 فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فانها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة
 تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال للدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا
 أن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع إلى الأخبار عن مستقره في الدار
 الآخرة وأنه في النار على التأيد وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب الفصل بقتله ولا يمكن من
 نكاح مسامة ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام وفيه أيضا أخبار عن قول صادر منه
 وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كونه القول كذبا وكون
 الاعتقاد جهلا ولا يمكن كونه هذا الكذب والجهل موجبا لتكفير أمر آخر ومعناه كونه مساطا

على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيعا لاطلاق القول بأنه مخد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب أو الجاهل أو المكذب مخد في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس أيضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببلا بطل عصمته والحكم بانه مخد في النار وهو كمنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبب العصمة دمه وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مسما فليس الا شرعا بل هو كمنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلا للشهادته ولا يتنه ومزى لا ملاكه ومسقط للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا تقر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع أو نقل أو قياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا اما ان يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر أي مخد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب **﴿الرتبة الاولى﴾** تكذيب اليهود والنصارى وأهل المال كلهم من المجوس وعبداء الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمعه عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملاحق به **﴿الرتبة الثانية﴾** تكذيب البراهمة المسكرين لاصل النبوات والدهرية المسكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء أعني البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لانهم أضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضروريته انكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم على الخصوص الا بعد بطلان قوله **﴿الرتبة الثالثة﴾** الذين يصدقون بالصانع والنبوة وصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولا يمكن بقولون ان النبي محق وما قصد به ما ذكره الا صلاح الخلق

ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لـ كلال أفهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب
القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي . انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في
الجنة بالخور والعين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى . قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات
وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة كذا السماوية . والثالثة قولهم
ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثـل تقدم العلم على المعلول والافلم ترفي
الوجود الا متساويين وهؤلاء اذا وردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر
الفهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة
الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم
الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامن قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا
وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل فلم قاتم مع ذلك انهم كفرة . قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان
من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معلون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك
لا يخرج الكلام عن كونه كذباً **﴿ الرتبة الرابعة ﴾** المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى
الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصالحة ولا يشتغلون بالتعليل
لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل فهؤلاء امرهم في محل الاجتهاد
والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراس من التكفير بما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء
والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في
رك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه
وسلم **﴿ امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوا هافقد عصموا
منى دماءهم وأموالهم الا بحقها ﴾** وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة والى مقتصدين
بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم قد يكون ظنه في بعض المسائل ظاهر وعلى بعض
الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان أكثر الخائضين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان
الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذابين أصلاً ولم يثبت لنا ان
الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول
لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا التدركافي التنبيه على ان اسراف من بالغ في
التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما أصل أو قياس على أصل والاصل هو التكذيب
الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة

الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولو كان ينكر أصلاً من أصول
 الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير
 واجبة فإذا قرئ عليه القرآن والاخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط
 وتحريف ولكن يقول أنا معترف بوجوب الحج ولو كان لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري
 أن البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه الصلاة والسلام
 ووصفها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والاعتراف
 فالتواترات تشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة
 فإن ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظر إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد
 بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فميله الى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لأنه أنكر
 أمراً معلوماً بالتواتر وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر
 نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لأنه ليس تكذيباً
 في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا
 نكفره بمخالفة الاجماع فانما ننظر في تكفير النظام المنكر لأصل الاجماع لأن الشبهة كثيرة
 في كون الاجماع حجة قاطعة وإنما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظري وهذا الذي
 نعمن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
 على سبيل التواتر ويجب العلم الضرورى وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظري
 لا يوجب العلم الامن جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار
 من النظر الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ أن لا يصرح
 بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمراً معلوماً على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم
 صحته بالاجماع فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً إذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله
 وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل
 التأويل فكلمة استشهد به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين
 فإنا نعلم اجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع
 وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظراذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة
 فيكاد يكون ذلك كالمهمل للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى أمور شنيعة وهوان قاتل لو
 قال يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد المتوقف في تكفيره ومستند
 استحالة ذلك عند البحث يستمد من الاجماع لا محالة فإن العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي

بعدى ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يجوز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به
 أولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدى لم يرد
 به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من أنواع
 الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فان تأويل طواهر
 التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطالا للنصوص ولكن الرد على هذا
 القائل ان الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله انه أفهم عدم نبي بعده أبدا
 وعدم رسول لله أبدا وانه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الامتناع بالاجماع
 وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع
 ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا والغرض الآن تحرير معاقدا لاصول التي يأتي عليها التكفير
 وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب
 فالمقصود التاصيل دون التفصيل . فان قيل السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد
 لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر . قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم
 وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولا يمكن معرف اعتقاده تعظيم الصنم
 تارة تصرح لفظه وتارة بالاشارة ان كان أحرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود
 حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو من فعل عنه أو غير معتقد
 تعظيمه وذلك يعرف بالقرآن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعته ناهي يحكم بإسلامه
 أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذا نظر اخرج عمدا كرهنا ولنقتصر على
 هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما أوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له
 والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرافقهما اذ لم يكن ذلك من فقههم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة
 من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها كاذيب وجهالات نظروا
 عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العضمة وانما الخلود في النار
 نظرفقهى وهو المطلوب * ولختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتماد وحذفنا
 الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العوائد وقواعد ما اقتصرنا
 من أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكترا لفهام عن دركه
 فنسأل الله تعالى ان لا يجعله وبالاعلى وان يضعه في ميزان الصالحات اذا
 ردت اليها أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله
 وصحبه وسلم تسليما كثيرا آمين

كتاب

﴿ حدائق الفصول وجواهر العقول ﴾

في علم الكلام علي أصول أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى

تصنيف الامام العلامة الفقيه النحوي المتكلم محمد بن
هبة المكي نظمها برسم السلطان صلاح
الدين الايوبي رحمه الله تعالى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٧ هجرية

علي نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه

(تنبيه) وجد في طرة الاصل المنقول عنه محمد بن هبة البرمكي ولكن الذي في شرح
جميع الجوامع وحاشية العطار ما اثبتناه وزاد العطار المسماة بالصلاحية لانه أهداها للسلطان
يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وأمر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب
... وقد وصل اليها هذا الاصل من فضيلة العلامة الاستاذ الشيخ طاهر أفندي الجزائري

الدمشقي نزيل مصر حالا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أفتح المقال (بسم الله) * وأكل الأمر الى الالهى
 (وأحد الله) الذى قد ألهمنا * بفضلله دينا حنيفا قويا *
 جدا يكون مبلغى رضوانه * فهو إلهى خالقى سبحانه
 (ثم أصلى) بعد حمد الصمد * (على النبي) المصطفى (محمد)
 (وأسأل الله) إله الخلق * (هداية الى) سبيل (الحق)
 (فهذه قواعد العقائد) * ذكرت منها معظم المقاصد
 (نظمناها شعرا) يخف حفظه * وفهمه ولا يشد لفظه
 حكيت فيها أعدل المذاهب * لأنه أنهى مراد الطالب
 (جمعها للملك) الأمين * (الناصر) الغازى (صلاح الدين)
 عزيز مصر قيصر الشام ومن * ملكه الله الحجاز واليمن
 ذى العدل والجود معا والباس * (يوسف) محيى دولة العباس
 (ابن) الاجل السيد الكبير * (أيوب) نجم الدين ذى التدبير
 لا زالت الايام طوع أمره * والسعد يسعى مع جيوش نصره
 حتى ينال منتهى آماله * مؤيدا ممتعا بآله *
 لما استفاض فى الانام ميله * الى اعتقاد الحق وهو أهله
 حكيت فيه أعدل المذاهب * إذ كان أنهى منتهى المطالب
 مخضت كتب الناس واستخرجتها * لا فضل إلا اننى ابتكرتها
 (لقبتها حدائق الفصول) * ثمارها جواهر الاصول
 (وها أنا أبدأ بالحمد كما * بدابه) فى القول (من تقدما)
 لأن من لم يعرف الحدودا * أضاع مما يطالب المقصودا
 (فان رأيت حمرة فى خطي) * مثبتة (فهى) للفظ شرط
 أولفظ حمد (فانف ما عداه * وحرر اللفظ بحمد أداه
 (أو نكتة) تصلح أن تميزا * وان ما فصلته تحسرها

(أورسم فصل) فاعرف الاشارة * اذا أتت كي تحسن العبارة
فانما أوردته اضطرارا * وقد ذكرت ذلك استظهارا

﴿ فصل ﴾

قال شيوخ هذه الطريقة * (لا فرق بين الحد والحقيقه)
(و) ذكروا (معناهما) من بعد * مستوعبا في كل ما يحد
وها أنا أنقله وأوجزه * (خصيصة الشيء التي تميزه)
وعكذا ان قيل ما الشيء وما * مائيه الشيء وما معناهما
والشيء مما يستطيع حده * علا على الأشياء ربي وحده
فكلها أسئلة معدده * لفظا وفي مقصودها متعده

﴿ فصل ﴾

واعلم بأن (الحد وصف راجع) * حقا (الى المحدود) وهو قاطع
(دون كلام الحد) فاعرف لفظي * وواظب التكرار بعد الحفظ
(وانفرد القاضي) لسان الأئمة * بمذهب عن معظم الأئمة
(فقال ان الحد وصف راجع * الى كلام الحد) وهو شاسع

﴿ فصل ﴾

وأبلغ الالفاظ في التصديد * ما قال أهل العلم بالتوحيد
وذلك مختار الامام الاوحد * أبي المعالي ابن أبي محمد
(الحد لفظ يجمع المحدودا * ويمنع النقصان والمزيدا)
وقال من قد أحكم الأصول * أرى الذي ذكرته مدخولا
وأوضح الدخل وأبدى قوله * اللفظ لا يجمع ولا يمنع له
واعلم بأن الدخل غير ماضى * الا على ما يرتضيه القاضي
(وقيل) فيما قد حكاه الأول * (الجامع المانع) وهو مجمل
(وقد سمعت فيه لفظا) رائقا * مضطردا منعكسا موافقا
(حرره) فحول (أهل المنطق) * وسلوكوا فيه أسد الطرق
(وهو) كما أذكركه فافهمه كما * فهمته فجدد حدا محكما
(قول وجيز) زده في صفاته * (دل على محدوده من ذاته)

واشترطوا العهد شرطين هما * جنس وفصل لا غناء عنهما
والرسم غير الحد فيما ذكروا * قد أطنبوا في وصفه وأكثروا
فالشئ لا يحد لكن يرسم * لعدم الفصل كذا قد رسموا

* فصل في أول ما يجب على المكلف *

(أول واجب على المكلف) * البالغ العاقل فافهم تكلف
(بالشرع) لا بالعقل إذ لا حكم له * خالفنا في ذلك المعتزلة *
(معرفة الله) و قدس ذاته * وكلما يجوز من صفاته
(وقيل) بل أول فرض لزما * (النظر المفضى الى العلم بما
قدمته) وإنما ضمنته * ليحصل المقصود مما رتبته
(وقيل) بل (أول جزء النظر) * واختاره القاضي الجليل الأشعري
(وذكر الاستاذ قولاً رابعاً) * أعنى أبا بكر الامام البارعا
(فقال قصد النظر المفضى الى * معرفة الصانع) بارينا علا

* فصل في مائة العقل *

(العقل) لا يقدر أن يحده * الا إله العالمين وحده
* لأنه خصيصة أودعها * في الآدى جل من أبدعها
وكل ذى روح له الهام * تجز عن ادراكه الأفهام
كالنحل خص ببديع الهندسه * حتى بنى بيوته مسدسه
وهكذا خصائص الأججار * من حكمة المهيمن الجبار
وقد أطلال البحث عنه السلف * وزاد في الغوص عليه الخلف
واضطربت عبارة الأوائل * في حده وما أتوا بطائل
وهم أولوا العلوم بالطبائع * لا علم الا للبديع الصانع
وأكثروا التحديد والتخليط * حتى دعوه جوهرًا بسيطًا
وبعضهم أقره في الراس * وخصه بالقلب بعض الناس
فأقرب الحدود في المعقول * ما قاله أئمة الأصول *
وقد حكاه صاحب الارشاد * فيه وقد عد من الأفراد
(بعض العلوم) ثم زاد وصفا * وهو (الضرورية) ليس يخفى

هذا هو المختار فيها فذكروا * وهو على التحقيق حد منكر
 فان يكن بعض العلوم مطلقا * لا يعرفون عينه محققا
 لهم به من جملة الجهال * وما حكوه ظاهر الاجمال
 وان يكن عندهم معينا * هلا آتى في لفظهم ميّنا
 فان أنواع العلوم ستة * ليس لها نوع سواها بتمّة
 ندرك بالرؤية والسمع وما * أذكره من بعد حتى تفهما
 الشم واللمس معا والذوق * فهذه الخمس اليها التوق
 ومدرّك السادس من أنواعها * النفس إذ ذلك من طباعها
 كعلم كل عاقل بصحته * وسقمه وعجزه وقدرته
 والفرح الحادث والآلام * ثم العمی والقصد بالكلام
 والقطع في الاخبار بالتصديق * أو ضده فيها على تحقيق
 وان ما قام به السكون * اذ كان في التعريك لا يكون
 وما أحال العقل في الاضداد * كالجمع للبياض والسواد
 وما تواترت به الاخبار * فاسمع فهذا قاله الأخبار
 كالعلم بالملوك والأمصار * وما جرى في غابر الأعصار
 ومعجزات الأنبياء كوسى * والمصطفى محمد وعيسى
 نخصص العقل بنوع منها * تجده عند السبرينأى عنها
 واعلم هديت انما تجوزوا * كي لا يقال انهم قد عجزوا
 وهم أولوا القرائح الوقادة * والعلم والسؤدد والسيادة

﴿ فصل في حقيقة العلم ﴾

(العلم) بحر حده لا يعرف * قد قاله أهل الجحى وأنصفوا
 مع أن كلا غاص فيه جهده * ولم ينل بعد العناء قصده
 وهم ذوو الفضائل المشتهرة * العلماء الأذكياء المهره
 وها أنا أذكر ما قالوه * وما من المأثور أو ردوه
 (معرفة المعلوم) قال الأوحده * أبو المعالى انه مطرد
 حكاة في التلخيص للتقريب * وقد آتى النقل على الترتيب
 مع انه الخبر حكى في كتبه * زيادة وهي (على ما هو به)

واختار هذا أكثر الأصحاب * العارفون سبيل الصواب
وهو كلام ظاهر الفساد * يعرفه ذو العلم والساد
لأنهم قد جعلوا المعدوما * من غير خاف بينهم معلوما
* وماله مائة فحصرها * ومن أتى بجهد ما قصر
وقد أتوا فيه بلفظ المعرفة * وهي والعلم سواء في الصفة
وان تقل ما يعلم المعلوم به * كنت أسد قائل في مذهبه
وقد أطل الناس في تحديده * قدما ولم يأتوا على مقصوده
وبعضهم ينقض حد بعض * حتى تساوت كلها في النقض
* وكل ما قالوه اقناعي * في معرض التحديد لا قطعي
* وكل لفظ عنهم منقول * يقصر عن مداك العقول

* فصل في حد (الجهل) *

وان أردت أن تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا
وهو (انتفاء العلم بالمقصود) * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
(وقيل) في تحديده ما ذكر * من بعد هذا والحدود تكثر
(تصور المعلوم) هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا (على خلاف هيئته) * فافهم فهذا اللفظ من تقته

* فصل في حقيقة (الشك) والظن *

أوجز لفظ قد أتى في حده * (تجويز أمرين) وزد من بعده
(سيان في التجويز) وهو آخره * وقد أجاد لفظه محرره
وان تقل مع ظهور الواحد * تقف من الظن على المقاصد

* فصل في حد (السهو) *

للسهو حد من نحا أن يفهمه * فهو (ذهول المرء عما علمه)

* فصل في حد الدليل *

وان ترد معرفة (الدليل) * من غير اطناب ولا تطويل
فانه (المرشد) فافهم لفظه * وهو (الى المطلوب) أحكم حفظه
وحده المأثور في التلخيص * لم يأت لي على المنصوص

وهو الذي آره الفحول * وشهدت بقطعه العقول

﴿فصل في تقسيم العلم﴾

(العلم قسمان) سوى القديم * علم إلهي جل عن تقسيم
قسم (ضروري) فكل عاقل * يعرفه من عالم وجاهل
ولا يسوغ الانفكاك عنه * لعاقل والانفصال منه *
هذا اذا صاحبت الآلات * وانتفت الاسقام والآفات *
وقد مضت أنواعه مستوعبه * موجزة بينة مذهبه *
(والا) (نظري) قسمه الثاني فا * أجله فانظر الى أن تعلم
* فكل ما عرفته استدلالا * فنظري فاعرف الأمثال

﴿القول في حد العالم﴾

فـ (كل ما أوجده إلهنا) * عبر بالعالم عنه هاهنا *
(وهو على نوعين) نوع (عرض) * (و) الآخر (جوهر) تم الغرض
(ومنهما تأتلف الأجسام) * فاحفظ فكل حافظ امام
(وايس يعرى جوهر عن عرض) * هذا هو المختار فافهم غرضي
(وأنكرت) جماعة (الملاحده * العرض) المدرك بالمشاهده
* وقد رأوا تحرك الجواهر * بعد سكون شاهده ظاهر
* وعقلوا فرقا ضروريا فا * أضلهم إذ جهلوا ما علما

﴿فصل في حقيقة (الجوهر)﴾

فـ (كل ما حيز) فـ جوهر * هذا هو المأثور مما ذكرنا
(وقيل ما قامت به الاعراض) * وما على ما قلته اعتراض
(وقال قوم كل جرم جوهر) * وهو على شذوذه محرر *

﴿فصل في حقيقة (العرض)﴾

و (ما تقضى بتقضى الزمن) * فعرض مثل اخضرار الدمن
* وسائر الطعوم والألوان * والعجز والقدرة والأكوان
* وكالأرايح وضوء النار * وحرها والليل والنهار *

* والموت والحياة والتأليف * والنطق والسمكوت والتأليف
والعلم والجهل فسق ما استبهما * في ضمن ما ذكرت حداً أما
(وقال) في تحديده (ابن فوركا * ما لم يتم بنفسه) كذا حكى
* وقال كل بارع مستيقظ * ما يتلاشى حين ينشأ فاحفظ

* فصل *

(وجملة الاعراض نوعان) هما * (مفارق ولازم) فاعرفهما
* أما الذي يفارق الجواهر * فقد تراه يتلاشى ظاهراً *
واللازم الناشئ من الاعراض * مع التلاشى وهو كالبياض *
وسائر الألوان فاعرف أصله * وألحقن بكل نوع مثله

* فصل في بيان حقيقة الجسم *

(الجسم ما أولف من) جواهر * فهذه عبارة الأكابر *
ومنهم من قال (جوهرين) * (فما يزيد) فافهم المحصرين

* فصل *

* (والعالم العلوى والسفلى * أنشأه إلهنا) العلى *
واعلم بأن العقلاء أطبقوا * قطعاً على حدوثه واتفقوا
من سائر الاصناف كالجمهية * ومنكري الرسل مع الجبرية
وشد عنهم سائر الدهرية * في فرق من الهيولائية *
وأنكروا حدوثه في الأصل * ثم أدعوا بقاءه عن فضل
* وكل ما مضى من الكلام * في حدث الأعراض والأجسام
دل على الحدوث بالمشاهدة * كما ذكرناه مع الملاحضة
فالجسم لا يتخلو من الأعراض * كما حكيت في الكلام الماضي
واعلم بأن دوران الفلك * في حدث العالم أقوى مسلك
* لأنه يحدث في العيان * مشاهداً يحدث الزمان *
* فالدورات الحادثات كالتي * في غابر الأعصار قد تولت
* ادكل ما ليست له نهاية * يلزم فرض الحكم في البدايه

فنفرض المقصود في كازمنا * في دورة تحدث في زماننا
 * وكل شيء حادث لا بد له * من محدث فضل من قد جهله
 هذا الذي يلزم في العقول * فافهم فذا أصل من الأصول

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم) فرد (واحد) * ليس له في خلقه مساعد
 جل عن الشريك والأولاد * وعز عن نقيصة الأنداد *

﴿ فصل في حقيقة الواحد ﴾

(والواحد الشيء الذي لا ينقسم) * والشيء ان أفردته لم يقسم
 وقد حكاه وارتضاه الماهر * أبوالمعالى وهو حد قاصر

﴿ فصل ﴾

(وهو قديم) ماله ابتداء * و (دائم) ليس له انتهاء
 (لأن) كل (ما استقر قومه * فيستحيل) في العقول (عدمه)

﴿ فصل ﴾

(ليس بجسم) إذ لكل جسم * مؤلف مخصص بعلم
 * ويلزم المخصص المؤلف * منازل المنزه المكلفا
 فيفضى القول الى التماسل * في يقلل كل يقظ محصل
 * أو ينتهي الأمر الى قديم * نه يتوى في النهج القويم
 وهو الذي سدى جبل صانعا * وبارئا ومعطيا ومانعا *

﴿ فصل ﴾

ويستحيل أن يكون جوهرًا * محتزيا أنعم هديت النظرا
 ثم أعيد ماقتده هنالك * ضل النصارى حين قالوا ذلك
 * لان ما ليس سبق المسوادنا * يلزم عقلا أن يكون حادثا

﴿ فصل ﴾

وان سئلت هل له نون أجب * بلا تعالى الله عن لون تصب
 سبحانه هو الاله الأعبد * الملك الأعلى القدير الصمد

﴿فصل﴾

و (صانع العالم لا يحويه * قطر) تعالى الله عن تشبيهه
 قد كان موجودا ولا مكانا * وحكمه الآن على ما كانا
 سبحانه جل عن المكان * وعز عن تغير الزمان *
 فقد غلا وزاد في الغلو * من خصه بجهة العلو
 وحصر الصانع في السماء * مبدعها والعرش فوق الماء
 وأنبأوا لذاته التحيزا * قد ضل ذوالتشبيه فيما جاوزا

﴿فصل﴾

قد (استوى) الله (على العرش كما * شاء) ومن كيف ذاك جسما
 وهكذا يخطئ من قد قالا * معنى استوى استولى هنا تعالى
 إذ هو مستول على الأشياء * بأسرها في حالة الانشاء
 وإنما التأويل في الرواية * فممن تجددت له ولاية
 في الشاهد السائر في الآفاق * قد استوى بشر على العراق
 والأستواء لفظة مشهورة * لها معان جمة كثيرة
 فذلك الأمر إلى الله كما * فوضه من قبلنا من علما
 والخوض في غوامض الصفات * والنوص في ذلك من الآفات
 إذ في صفات الخلق مالا علما * فكيف بالخالق فاتح الأسما

﴿القول في الصفات﴾

(اعلم بان الاسم غير التسميه) * وما أرى بينهما من تسويه
 (والوصف) في مذهبنا (غير الصفه) * فاختر من السبل سبيل النصفه
 (وتحصر الصفات في أقسام * ثلاثة) تأتي على نظام *
 منها (صفات الذات نحو قاهر) * وعالم وقادر وظاهر *
 (ثم صفات الفعل نحو خالق) * ومنشئ وباعث ورازق
 (ثم صفات إن أتمك مهمله * في اللفظ) كانت لهما محتمله
 كحسن و) مثله (الطيف) * جاء بمعنيهما التوقيف
 إذ لفظة الأحسن قد تستعمل * في العلم والانعام فيما نقلوا

﴿فصل﴾

(ونحن قبل الخوض في الصفات * ثبت فصلا) جيد الاثبات
(يعم) إن شاء الله (نفعه) * ولا يسوغ منعه ودفعه

﴿فصل﴾

(إعلم) أصبت نهج الخلاص * وفزت بالتوحيد والاخلاص
(ان الذي يؤمن بالرحمن * يثبت ما) قد (جاء في القرآن
من) سائر الصفات والتنزيه * عن (سنن التعطيل و) (التشبيه
من غير) تجسيم ولا (تكيف) * لما أتى فيه ولا تحريف
فان من كيف شيئا منها * زاغ عن الحق وضل عنها
(وهكذا ما جاء في الأخبار) * عن النبي المصطفى المختار
فكلما يروى عن الآحاد * في النص في التجسيم والاحاد
فاضرب به وجه الذي رواه * واقطع بأنه قد افتراه
وان يكن رواه ذو تعديل * صدقه مهما شاع في التأويل
وأفرد الاستاذ في الأخبار * مصنفها يصلح للأخبار
(فاحفظ) هديت (هذه الأصول) * ثم الزمها ودع الفضول
(فانها مجزية من قصدا) * (معرفة الحق) ومنها الهدى
فهنا تشعب الاسلام * فاستسلم الأئمة الأعلام
فأنكرت صفاته المعترلة * سبحانه من أنشأنا ما أعدله
وجعلوا كلامه في شجره * لعبده موسى ألا ما أنكره
وفرقة مالوا الى القياس * فأثبتوها كصفات الناس
وبعضهم أثبت منها البعض * ثم نفى البعض فجاء عرضا
ثم الخلاف بين مثبتيها * في نفسها أكثر منه فيها
ولو أخذت أذكر المذاهب * كنت ترى في خلفها عجائبها

﴿فصل﴾

آض الكلام في الصفات فاسمع * تعدادها على الولا واحفظ وع
(وصانع العالم حي عالم) * لانه رب بديع حاكم
* حياته قديمة كذاته * وهكذا ما جاء من صفاته

كالعلم والقسرة والارادة * وقد ينافي أمره مراده
وهو (السميع القادر المريد) * ذو البطش فعال لما يريد
ومن صفات الصانع (البصير) * ببصر ليس له نظير *

﴿فصل﴾

(وصانع العالم ذو كلام * أوصل معناه الى الافهام
كلامه المنزل من صفاته * وهو (قديم قائم بذاته)
وهو اذا (نقروه بالأحرف) * من بعد أن نكتبه في المصحف
تحفظ الصدور ذكرا كلها * لكن على التحقيق لا يحاها
ويمنع الحديث ان يسه * أو يسبح الطهر الصحيح نفسه
وانما نفعه اجلالا * فاقنع بهذا وارفض المحالا
(وليست التلاوة المتلوا) * زاد ذوو الحشو اذا غلوا
فيزالمقروء والمكتوبا * فاعتبر الحساب والمحسوبا
وقل لمن قد كيف الكلاما * بالحرف والصوت معالاما
فانهم قد كابروا العيانا * وخالفوا الدليل والبرهانا
اذ عددوا القديم في المصاحف * وجعلوا احديها كالسائر
وهم اذا مشاهدوا الكتابا * قد خربوا ما كتبوا أحرابا
واختلفت أقلامهم في الخط * طرائقا على اختلاف الضبط
وهكذا يأتي أناس بعدهم * ما كتبوا فهو قديم عندهم
فيا أولى التشبيه والنجس * الحاء في الرحمن قبل الميم
وهكذا المتلوف في كلامكم * أيهما القديم في اعتقادكم
أضللتهم الجهال بالتمويه * لما سلكتم نهج التشبيه
فن يقل بعض الذي حكيته * قطعنا على الوجه الذي رويته
فذاك غير قال لفظا عوده * أدبه بالضرب وقصر مقتوده
ويعسر التأديب اذ قد ألفه * اربطه في الشمس وقلل علفه
أعرض قلاعن هؤلاء الجهله * من يضلل الله فلا هادي له
وكف ما استطعت عن إفهامهم * قد طبع الله على أفهامهم

﴿القول في أفعال الله جل وعلا﴾

(وصانع العالم جلت قدرته) * (قد نفذت في خلقه ارادته)

فكلما يحدث في الوجود * فهو مراد الواحد المعبود
 (الفاسق) والعصيان (والغواية) * والرشد (والطاعة والهداية)
 والكفر والشقوة والسعادة * (لربنا سبحانه مراده)
 (وكلها) حقا (من اختراعه) * وكلما يكون من ابداعه
 والفعل (كسب العبد وهو جاري) * على مراد الواحد الجبار
 إذ لو يشاء لهدى الناس على * ما قال جل عن تعد وعلا
 وهو على زجر العباد قادر * سبحانه هو القوى القاهر
 واستيقظن لفهم أصل المسئلة * فها هنا تورط المعترزله

﴿ فصل ﴾

(ما أمر الله به عباده) * (ففيه ما لم يجز في إرادته)
 لانه قد أمر الخليل * في الوحي أن يذبح اسماعيلا
 ولم يردده اذ أتاه منه * وحيالقد صدقت امسك عنه
 فكلما يبدو من التأويل * نبطه في الحال بالذليل
 وهكذا أخبر عن أبي لهب * عم النبي وابن عم المطلب
 بأنه يموت وهو كافر * ثم سيصلى النار وهو خاسر
 لم يغن عنه ماله وما كسب * ثبت يده اذ عصى الله وتب
 وكلف الايمان بالاجماع * من غير تأويل ولا نزاع
 وينتهي القول الى تكليف * ما لا يطاق فافهم تعريف
 وهكذا قد كلف السجودا * ابليس حتما فعصى المعبودا
 فكيف يأتي ما رد سلطان * بضد ما يريد الرجن
 وقد ترى ذلك في العقول * مجوزا في المثل المنقول
 فنذكر الآن المثال لفظا * فامعه نقلا وأحكمه لفظا
 عبد شكي مولى الى السلطان * ونسب المولى الى العدوان
 فاستدعى المولى فجاء ذعرا * أنبه السلطان لما حضرا
 أراد أن يعرف من قد أنبه * على تعديه عليه سبه
 * وأنه يخالف الأوامرا * يعاند المولى عناد اظاهرا
 فقال للسلطان يا مولانا * مهلا ترى عصيانه عيانا
 فاستحضر العبد الى مجلسه * ولم يفاجيه بما في نفسه

وأمر العبد بما أراد * خلافة كي يظهر العنادا
ليعلم السلطان صدق عذره * ولم يرد منه امتثال أمره
فانظر مثالا حسنا عجيبا * نهاية رتبته ترتيبا *
أعملت جهدي غاية الاعمال * اذ هو من شوارد الأمثال
منه من أحكم العلوما * وعرف الخصوص والعموما
مستشهدا بشاهد العقول * لينظر الحكمة في المنقول

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم) لما (اخترعه) * (بمنه وطوله) وأبدعه
(لم يكن الخلق عليه واجبا) * ولا قضى بخلقه ما ربا
وماله في خلقه أغراض * ولا عليه لهم اعتراض *
إذ هو لا يسأل عما فعله * إلا على ما قاله المعتزله *

﴿ فصل ﴾

(لله أن يكلف العبادا) * (ملا يطيقون) متى أرادا
(ولو يشاء) عندنا (أهمهم) * بأسرهم (من غير تكليف لهم)
وهكذا للواحد الجبار * إنشاءهم في جنة أو نار

﴿ فصل ﴾

(لربنا) سبحانه (تعالى) * (أن يولم الدواب والأطفالا)
بملكه (من غير جرم) سابق * (منهم) ومن غير ثواب لاحق
(وأن يثيب) كل (من عصاه) * (ويمنع الثواب من أرضاه)
(ويستحيل وصفه بالظلم) * والجور إذ هم مملوكه في الحكم
لكنه من على من عبده * تفضلا منه بما قد وعده
ليس بحق واجب محتوم * ولا بفرض لازم مجزوم
وانما ذلك فضل جوده * يمنحه من شاء من عبده
فكل من أنابه قائما * يثيبه بفضله تكمرا
وكل من عاقبه من خلقه * قائما يفعل بعض حقه

﴿ فصل ﴾

(لصانع العالم أن يقضي بما * شاء ولا يلزمه) أن ينعم

ولا عليه (أن يراعى الأصلح) * لأحد منا ولا أن يمنح
 اذ ذاك لأحد له فيحصرا * ولا له نهاية فتذكر
 فكلمنا يقال هذا الأصلح * ففوقه ما هو منه أرجح
 فنوضح القول مع المعتزله * بجملة تكشف سر المسئلة
 * فأصلح الأشياء للعباد * كفهم عن سبل الفساد
 وأن يكونوا حالة الانشاء * في جنة دائمة البقاء
 وليس للموت اليهم نهج * يسلكه ولا عليهم حرج
 وأن يكون الخلق ذا استواء * في حالة الدوام والانشاء
 على أتم الضرور المستحسنه * فأعرف سبيل الحق والزمن سننه
 واعلم بأن فوق ما أصلته * مراتبا ترجح عما قلته
 وما نرى الخالق راعى الأصلح * للخلق لكن جهلهم قد وضحا

﴿ فصل ﴾

* (إلهنا سبحانه) تعالى * (قد قدر الارزاق والآجالا)
 * فكلمنا يتنفع المخ لوق به * فرزقه مع اختلاف سببه
 وينطوى في ذلك الحرام * وهكذا قيد قاله الأعلام

﴿ فصل ﴾

(وإن من مات بهدم أو غرق) * أوضرت عليه نار فاحترق
 (فقد قضى من الحياة أجله) * وجاهد الحق سيلقى عمله

﴿ فصل ﴾

(ومدرك التحسين والتقبيح * الشرع) لا العقل على الصحيح
 (هذا الذي ارتضاه أهل الحق) * (قاطبة) دون جميع الخلق
 من سائر الأصناف كالمعتزله * وغيرهم من الرعايا الجهله
 فانهم قد قسموا الأفعالا * ثلاثة أذكرها ارتجالا
 فواحد مدركه بالعقل * ضرورة وواحد بالنقل
 فالكذب المفضى الى إضرار * يعلم قبحه عن اضطرار
 وهكذا يعلم حسن الصديق * المقتضى للنصح فافهم نطقى
 وواحد مدركه بالنظر * كالكذب المبدى لدفع الضرر

والصدق ان أفضى الى فساد * وقد أرى القول على السداد
 * وكلما يلزم بالتحكم * وهوينا في العقل كالتميم
 والغسل والصلاة والصيام * والسعي والطواف والاحرام
 فانه يدرك بالسمع * من قبل الشارع بالاجماع
 واعلم بأن كلما قلوه * وأطنبوا فيه وقسموه *
 زخارف حسناتها التفتيق * يظهر أصل زيفها التحقيق
 اذ جعلوا فيه ضروريا ومن * حق الضرورى الوفاق فاستبين
 كما يحيل العقلاء جهله * أن يخلق الرب إلها مثله
 ويعلمون أن كل أحد * أقل مما فوقه من عدد
 فاذ رأى الخلاف أهل الحق * وهم على التحقيق جل الخلق
 أبطل قطعا ما ادعوا معرفته * ضرورة العقل فاحفظ صيغته
 * وكلما تدخله الدلالة * فنظري النوع لاحاله *
 وهائنا يمتنع المناظر * أن يذكروا الدليل وهو ظاهر
 (والحسن القول فيه افعلى) كما * قد حده من قوره قد عظما
 فنوضح الحق بفرض مسئله * متينة الالزام جدا مشكله
 وهى على التحقيق أقوى الاسئلة * ألا اسمعوا معاصر المعتزله
 أليس أن الحق حقا حكا * بأن من له عبيد وإما
 سلطهم على الفساد فطغوا * وإنهم كانوا فيهم وضلوا ولغوا
 وأهلكوا الأولاد والأموالا * وقتلوا النساء ولربالا
 وهو على ردعهم قدير * لو شاء لا يلحقه تقصير
 عد سفيها حقا مهورا * اذ لو يشاء لأزال المنكرا
 أليس هذا حكمهم فى الشاهد * فيما يرون فى أدلة الواحد
 وان يقولوا انه قد عجزا * تلفظوا بالكفر لفظا موجزا
 وان يقولوا انه جبار * ذو قوة متينة قهار
 التزموا القول بأن الحكا * بالشرع لا غير منوط حتما
 وهذه قاعدة مشهورة * تأتينا فى أسئلة كثيرة
 كقول من قال لنا وصرحا * ان عليه أن يراعى الأصلحا
 وهكذا الكلام فى الافعال * وخلقها والرزق والآجال

* فصل *

وجلة (الايمان) قول وعمل * ونية فاعمل وكن على وجل
فانه ينقص بالعصيان * فاخضع اذا في السر والاعلان
وواطىء الطاعة والعبادة * تزد بها فاغتنم الزيادة
هذا مقام المتقدمينا * ذوى التيقى الجلم المحدثينا
وهذه اللفظة فى التحقيق * موضوعة فى الاصل للتصديق
وذلك فعل القلب كالاراده * (لايقبل النقصان والزيادة)
هذا الذى مال اليه الاشعري * وهو عن التشبيه والافك عرى

* القول فى النبوات *

(وليس يستحيل بعث الرسل * فى) عقل كل فطن محصل
فذا مقال المتشرعينا * من سائر العالم أجمعينا
وهم اذا ذور (العقول السالمة * و) قد (أحال ذلك البراهمة)
وجعلوا العمدة فى التصحيح * مسألة التحسين والتعجب
وقدمضى كلامها مستوعبا * جذلا قويا بينا مهذبنا
فليت شعري ما الذى أجاله * أم أين وجه هذه الدلالة

* فصل (فى حقيقة) المعجزة *

(كل فعل خرق العادات) * وبان عن وهن المعارضات
(جاء به من يدعى النبوة * مع تحديه به) فى القوه
فذلك الفعل الذى قد أظهره * معجزة تثبت ما قد ذكره
وسميت معجزة لكونها * تعجز كل أحد عن قها
والمعجز الله ولى الحفظ * وإنما تجوزوا فى اللفظ
(و) هى اذا (تنزل فى المثال * منزلة التصديق فى المقال)
هذا هو المختار فى الارشاد * فاسمع مثال ذلك من ارادى
اذا تصدى ملك كبير * ذوسطوة ومجده مشهور
للخلق فى مجلسه فاحتشدوا * واجتمعوا عليه حتى قعدوا
وجاء من أفصا البلاد الناس * وازدحم القيام والجلاس
فقام من أحبابه انسان * منتصبا شاهده السلطان

صاح بأعلا صوته في النادى * ألا أسمعوا معاشر الأَشهاد
 قد جاءكم أمر عظيم الشان * فاستمعوا من قبله برهاني
 أنا رسول الملك الجليل * إليكم وفعله دليلي
 يأيها السلطان فاقض عادتك * وقم اذا واقعد وخالف سنتك
 ليعلموا حقيقة الرسالة * بما يروونه من الدلالة *
 وأن حقا كلما أحكيه * عنك ومهما قلت ترتضيه
 فامثل السلطان ما قد سأله * صاحبه فصح ما قد نقله
 وصار عند الحاضرين بتا * كأنه قال له صدقتا *
 فانظر الى عجائب الأمثال * أتت بها خواطر الرجال

﴿فصل﴾ في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ﴿﴾

(وقد أتى نبينا) المؤيد * الهاشمي المصطفى (محمد)
 (بمعجزات) في الأنام (اشهرت) * ثم الى جميعه تواترت
 (أولها القرآن) ذو الاعجاز * بالنظم والاخبار والايجاز
 وكان أميا كما تواترا * فقص أخبار الأولى كما ترى
 أنبا عما قد جرى في القدم * للأنبياء وجميع الأمم
 بين نظم الشعر والرسائل * وسائر الأسجاع بالفواصل
 فالعرب اللذوذو والأعجاب * والتيه بالأشعار والخطاب
 حين أصاخوا سمعوا كلاما * لا يعرفون مثله نظاما
 فاجتهدوا في أن يعارضوه * فذكروا لفظا ولم يرضوه
 ولو سمعت ما الذي قالوه * واحتفلوا لكي يمانلوه
 لقلت ما كانوا ذوى الباب * ولا لهم فصاحة الأعراب
 فالعقلاء آثروا الايمانا * حين رأوا ما سمعوا عيانا

﴿فصل﴾

(وأخبر الناس عن الغيب) بما * يكون من بعد على ما ألهما
 (فكان ما أخبر عنه حقا) * ووجدوا ذلك منه صدقا
 (حن اليه الجذع وانشق القمر) * وجاء سحبا عند ما استسقى المطر
 (ونبع الماء على التتابع) * في كفه من خلل الأصابع

(و) هكذا (خاطبه الذراع) * لفظا وعت مضمونه الأسباع
 فقال زرنى إننى مسموم * وهو كلام معرب مفهوم
 ونطق الوحش له وصرحا * ثم الحصى فى كفه قدسبحا
 وأشبع الخلق الكثير مره * من اليسير ورواه جهره
 أسرى به فى آية فعادة * فعرف الاعلام والبلادا
 ما بين أرض المسجد الحرام * والمسجد الأقصى بأرض الشام
 ولم يكن أضغان أحلام ولا * يقوله من نفسه تقولا
 فكيف قيل انه افتراه * وقد حكى للناس مارآه
 فعلموا صحته إيقانا * وقد رأوا ما قاله عيانا
 (وللنبي مجزات) جهه * (مشهورة) الوجود عند الأمة
 الناس فى ذلك قد توسعوا * فاقنع و (فيها قد حكيت مقنع)

﴿فصل﴾

(وبعد أن) قد (ثبتت دلالة * صحت) بما جاء به (رسالته)
 ونسخت شرع الأولى شريعته * (ووجب) على الأنام (طاعته)
 * وختم الله به الرسالة * حقا وقد شرفه وآله

﴿فصل﴾

(وكما جاء عن الرسول) * نقلا (تلقيناه بالقبول)
 (كالخبر) الوارد (فى) (الاهوال) * (القبر والعذاب والسؤال)
 فيسأل الميت حقا منكر * وعنده نكير فيما يذكر
 عن ربه جل وعن شريعته * من بعد عود روحه فى جسده
 وهكذا جاء عن الرسول * وكما يجوز فى العقول
 لأن من أنشأ أصل العالم * يعيد روحا عند كل عالم
 فقل اذا كقول كل خبر * رب أعذنى من عذاب القبر
 إذ هو حق يجب الإيمان * به كما قد قاله الأعيان
 (وجاءنا) (فى الخبر المروى) * الثابت النقل (عن النبي)
 (القبر روضة من الجنان) * (أو حفرة من حفر النيران)

﴿ فصل ﴾

(و يجب الايمان بالميزان) * لأنه قد جاء في القرآن
في كفته توزن الأعمال * فتظهر الأقوال والأفعال
فيندم العاصي على ما أجرما * ويفرح المحسن بما قدما

﴿ فصل ﴾

(و) هكذا (الصراط) في القرآن * مكرر اللفظ مع البيان
(بعد) فيما جاء في الأخبار * مصححا (على شفير النار)
يمر كل مؤمن بسرعه * عليه والويل لأهل البدعه

﴿ فصل ﴾

(و يجب الايمان بالحساب * والبعث) والوقوف والعقاب
وكما جاء من الوعيد * والوعد في القرآن والتهديد

﴿ فصل ﴾

(والنار والجنة قد أنشئت) * إذ أذن الله وقد أعدنا
(وأنكرت) جماعة (المعتزلة) * (خلقهما) فضل من قد جهله
اذ جاء في آي من القرآن * خلقهما فصار كالعيان

﴿ فصل ﴾

والخوض والمقام (والشفاعة * لسيد السنة) والجماعة
(محمد) ذي الشرف العظيم * في الحشر والميزة والتقديم
(فليس يبق في الجحيم أحد) * شفيعه نبينا محمد
ومن أتى كبيرة (من أمته) * فانه يدخل في شفاعته

﴿ فصل ﴾ في رؤية الخالق جل وعلا ﴿

(وقد أتى في الخبر) المنقول * الثابت النقل (عن الرسول)
(رؤية رب الخلق في القيامة * كالقمر النائي عن الغمامه)
ولم يرد بضربه المنالا * الا انتفاء الشك والاجلالا
اذ رؤية الخالق لا تكيف * هذا الذي كان عليه السلف

فذكروها خالفوا الرسول * وعاندوا النقول والمعقولا
اذكل من أوجده لاني جهه * فهكذا تراه فاعرف شبهه
ولا يرى الخالق الا مسلم * منزله لذاته معظم
خال عن البدعة والضلالة * لا كما الذي ظن أولوا الجهالة

﴿ فصل ﴾

(و) كل (من مات على عصيان * يجوز أن يعم بالغفران)
(عقلا) وفي الحكم سيصلى النارا * ورافض الاسلام والكفار

﴿ فصل ﴾

(ومن أتى كبيرة لا يخرج * عن دينه) قدضلت الخوارج
مما سوى الكفر كذا فريدوا * وأحسنوا إذ بينوا ما أوردوا
﴿ فصل ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم (الامام الحق) من قدبايعه * صحب النبي (١) وكذا من تابعه
وقد دعوه كلهم مرارا * خليفة الرسول واستطارا
ولم يكن قال النبي أصلا * فلان الخالف بعدى فصلا
لاكنه كان اذا ما جهدا * استخلف (الصدیق) مصباح الهدى

﴿ فصل ﴾

(واشتهرت تولية الصديق * لعمر) المخصوص بالتحقيق
ففتح الأمصار في خلافته * وأنشأ الديوان في ولايته
(وخصها لستة من بعده * لفضلهم) وخزموه وزهدوه

﴿ فصل ﴾

(فبايع خمسة عثمان) ولم * يحبك أمين أن عثمان ظلم
ولم يكن ذاك الكتاب أملاء * فقاتل الله لعينا قتله
وهبك أنه كما تقول * هل يجب القتل على من أملا
ومن يقل ان عليا متهم * في قتله ضل وأخطا واجترم
لأنه قد قام في نصرته * وأنفذ الحسين في نجاته

(١) لفظة (كذا) مزبدة من المصحح وكان مكانها بياض فليحور

﴿ فصل ﴾

(ثم على بعده الامام) * زوج البتول الفارس الهمام
بحر المحجى وكاسر الأصنام * صنو الرسول بطل الاسلام
ولى فكان عقده مستدا * لما غدا بالفضل مستبدا
وانما نازعه معاويه * بشبهه عن الصواب نائيه
تأولا بقاتلي عثمان * أخطأ فيه وادعى عدوانا
لكنه مع الخطا لا يكفر * قدضل أهل الرفض فيما ذكر وا
إذ هو من أكابر الصحابه * العارفين سبل الاصابه
وهم كما قالوا نجوم للهدى * بقولهم فى كل أمر يقتدى
﴿ فصل ﴾ فى تقديم الصحابة بعضهم على بعض رضى الله عنهم *

(وأفضل الصحابة الصديق * ثم يليه (عمر الفاروق)
(ثم عثمان) شهيد الدار * (ثم على) قاتل الكفار
(وطليحة ثم الزبير) بعده * وعاشر الصعب أبو عبيده
(ثم من بعد الزبير سعد) * (ثم سعيد وابن عوف) بعد
وايس ذا التفضيل عن يقين * قلناه بل بالظن والتخمين
واعلم بأن هؤلاء العشرة * مبايعوا النبي تحت الشجرة
وسائر الصحابة الأبرار * أولى النهى والعلم والوقار
نقر بالفضل لهم ونشهد * اذ قال ذا نبينا محمد
وهكذا نثنى على نسائه * اذ سبهم يخرج عن ولائه
وقد أتى فى سورة الأحزاب * فضلهم فى آيين الخطاب

﴿ فصل ﴾

(ونذكر الآن من الامامه * فصلا) وننها على استقامه
(جريا على عادة من تقدما) * إن وفق الله له وأنعمنا

﴿ فصل ﴾

(العادل السوى فى الصفات) * السالم الذات من الآفات
(القرشي المسلم الأريب * البالغ المجتهد) اللبيب

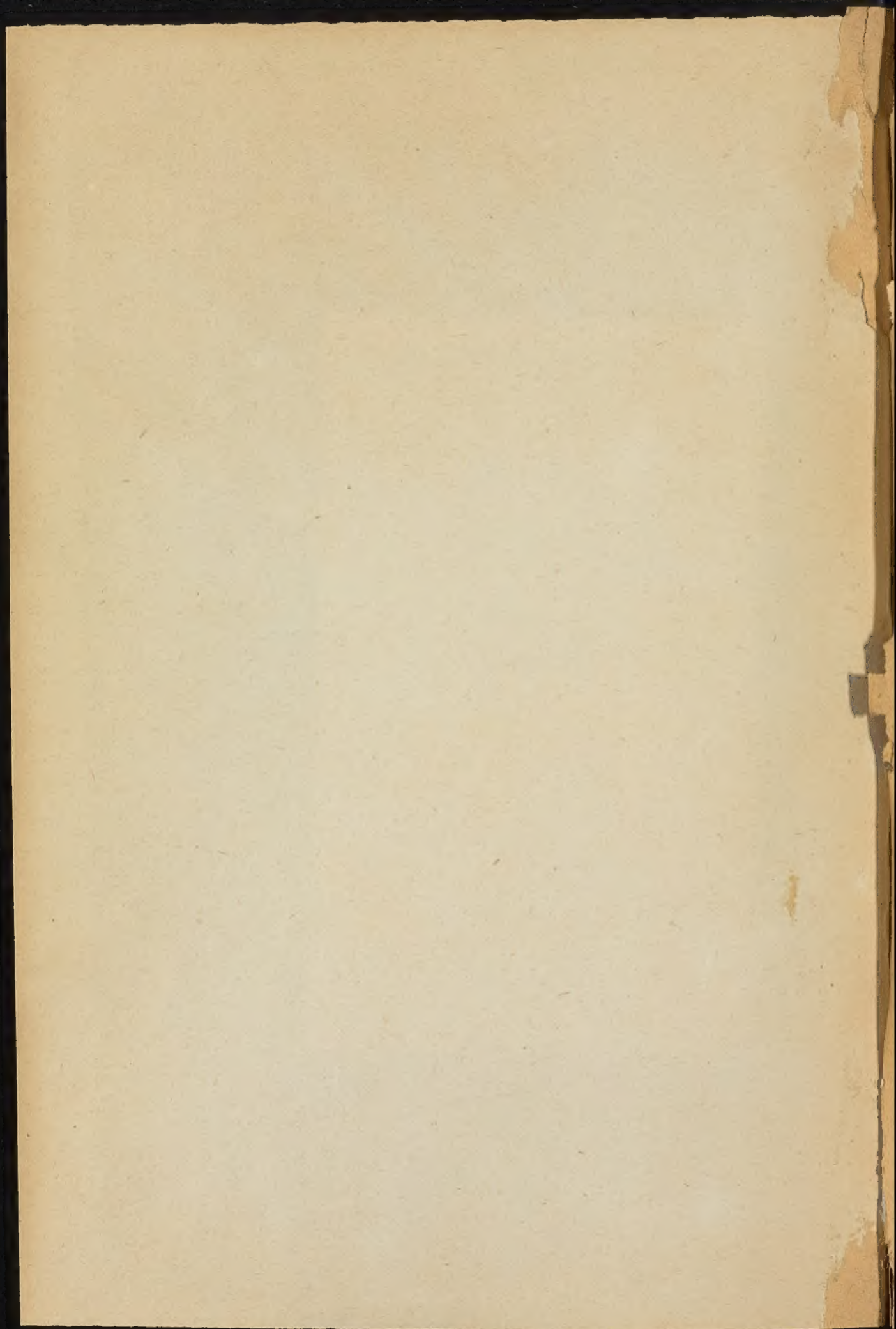
(هو الامام) الواجب المبايعه * و (الحق) في التقليد مع من يبايعه
 (فهذه شرائط الامامه * سبع) تدبرها تكن علامه
 (وعند بعض من اليه الامر * يكفي) كذا نص عليه الخبر
 أبو المعالي بطل التحقيق * مستشهدا ببيعة الصديق
 هذا اذا استقل في زمانه * وامتاز بالشروط عن أقرانه
 أما اذا لم يستقل وحده * فهي لمن يحمل منهم عقده
 (فان ولي وجار في رعيته) * (وخيف بعد عزله من قنته)
 (امتنع الغزل) لخوف الضرر * (اذ) عزله بوقعهم في غرر
 ثم (اللبيب لا يهد مصرا) * مستوطنافيه (لبني قصرا)
 ويسأل الناس الاله سرا * اصلاحه أو أن يزال قهرا
 (وحكم من قد عقدت بيعته * وليس أهلا كالذي قدمته)

﴿ فصل ﴾

ثم انتهى تحريرها في شهر * ربيع الاول بعد عشر
 وقد مضى من هجرة النبي * محمد ذي الشرف العلي
 سبعون عاما قبلها خمسمائة * فاعجب من النظم وفضل منشئه
 وقد أتت غريبة في عامها * قريبة في حفظها وفهمها
 جاءت على الوجه الذي أردته * مودعة جميع ما شرطته
 وان أكن قصرت لأبالي * جل من استبد بالكمال
 أليس أنى قاصد صلاحا * أرجوه من خالق فلاحا
 فانظر اليها نظر الانصاف * فقد أتت كاملة الأوصاف
 وع الكلام الجزل منها وعيا * عين الرضاعن كل عيب تعيا
 ونحتم القول بذكر الحمد له * كما حمدنا الله بعد البسملة
 فالحمد لله على ما ألهمنا * من الهدى ومابه قد انعمنا
 ثم الصلاة بعد حمد الخالق * على النبي الهاشمي الصادق
 محمد ذي المجد والفخار * ثم على أصحابه الأبرار
 أولى الحجار العدل والانصاف * (وحسبنا الله ونعم الكافي)

تمت المنظومة المعروفة بالصلاحية . . قال في الاصل المنقول عنه ما نصه بلغ مقابلة من نسخة
 كتبت من نسخة المصنف . والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

131



DATE DUE

AUG 01 2007

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0064966380

446

ISTAX

9g